Gebetserhörung
Freiheitsglaube Gottesglaube

Von

Hermann Mulert
Professor in Kiel



Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1921

*

Gebetserhörung Freiheitsglaube Gottesglaube

Von

Hermann Mulert
Professor in Kiel



Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1921

Meinem Lehrer

Wilhelm Herrmann

in dankbarer Verehrung

Inhalt.

Ob und wie Gebete erhört werden, diese Frage nimmt in manchem Werke über den christlichen Glauben nicht den Raum ein, der ihrer Bedeutung für das wirkliche religiöse Leben entspräche.

Zum Teil mag solche Zurückhaltung der Theoretiker wohlbegründet sein in der Scheu, Innerstes, Heiligstes lehrhaft, verstandesmäßig zu erörtern. Zum Teil aber ist Entfremdung der dogmatischen, religionsphilosophischen Arbeit vom Leben der Frömmigkeit daran schuld.

Diese Entfremdung ist jedoch auf die Dauer unnatürlich. Entweder unser Nachdenken über religiöse Fragen führt uns dazu, die Religion als Wahn zu verwerfen. Dann hört mit der Religion schließlich auch die Religionsphilosophie, die Religionstheorie auf. Es bleibt nur eine geschichtliche Beschäftigung mit der Religion übrig, so wie der Historiker manche andere abgestorbene Erscheinung aus vergangenen Tagen studiert. Oder aber wir erkennen der Religion weiterhin Wahrheitsgehalt zu. Dann werden die Versuche nicht aufhören, diesen Wahrheitsgehalt wissenschaftlich zu ermitteln oder zu umschreiben. Der Gegenstand mag sich solchen Versuchen gegenüber sehr spröde verhalten; die Frage nach der Wahrheit der Religion mag ihrer Natur nach für wissenschaftliche Forschung schwer zugänglich sein. Dann wird die Wissenschaft sich doch bemühen, festzustellen, warum und wieso das gilt. Gibt es Grenzen, die sie nicht überschreiten kann, so sucht sie diese Grenzen wenigstens zu erkennen. In jedem Falle aber wird die wissenschaftliche Religionsforschung Gewinn davon haben, daß sie mit religiösem Leben in Fühlung steht, gerade so wie kunstwissenschaftliche Arbeit Gewinn davon hat, wenn sie mit künstlerischem Schaffen und Empfinden in Fühlung steht. Beschäftigt die Frage, ob und wie Gebete erhört werden, fromme Menschen aufs stärkste, dann muß die Theologie, die Glaubenslehre ihr das entsprechende Interesse zuwenden. Dazu möchte diese Schrift helfen.

Daß die Religion Wahrheitsgehalt, die Gottesvorstellung irgendwelches Recht hat, setze ich hier voraus. Die Begriffe und Vorstellungen, in denen wir das Göttliche zu fassen suchen, mögen noch erheblich widerspruchsvoller sein, als ihre Kritiker bisher gezeigt haben. Aber dadurch wird keineswegs ausgeschlossen, daß im religiösen Glauben eine viel tiefere Wahrheit liegt und daß er praktisch viel mehr bedeuten kann und bedeuten soll, als manche seiner Anhänger zu behaupten wagen, die sich von theoretischen Zweifeln bedrückt fühlen, von Denkschwierigkeiten und von der Not, in die das Leben den Glauben verstrickt. Nach beiden Seiten hin diese Gedanken weiterzuführen wäre der Ort nur in einem System der Religionsphilosophie oder Glaubenslehre, nicht in einer Einzeluntersuchung wie hier.

Mancher wird meinen, es könne über das Problem der Gebetserhörung nichts Neues mehr gesagt werden. In der Tat können wir kaum mehr darüber sagen, als bisher gesagt worden ist. Aber vielleicht kommen wir der Wahr-

heit näher, wenn wir weniger sagen, wenn wir in unseren Aussagen schließlich strengere Zurückhaltung üben, als es die meisten derer taten, die sich bisher über diese Dinge geäußert haben.

In dem Grundgedanken des Folgenden bin ich einig mit Weyrichs Aufsatz Gebetserhörung (Zeitschr. für Theologie und Kirche 1916, S. 203—30) und der Schrift von Fernand Menegoz Das Gebetsproblem im Anschluß an Schleiermachers Predigten und Glaubenslehre (1911). Nur scheint mir Menegoz den religiösen Motiven nicht ganz gerecht zu werden, die auch der Gedanke der Unbeeinflußbarkeit Gottes bei Schleiermacher und anderen Denkern hat. Und wenn die resignierte Auffassung vom Bittgebet, die von Schleiermacher, schon vor ihm und seitdem von vielen anderen vertreten worden ist, mancherlei Denkschwierigkeiten zu entgehen sucht, die sonst mit dem Glauben an Gebetserhörung verbunden sind, so will ich zeigen, daß die Denkschwierigkeiten schließlich bei dieser resignierten Auffassung nicht geringer sind.

Ausdrücklich auf das Bezug nehmen, was in den Systemen der Glaubenslehre zu unserer Frage gesagt worden ist, werde ich im Folgenden nur selten. Der Fachmann findet die Belege leicht; für den Laien wäre eine Fülle von Zitaten eine zwecklose Belastung.

1. Das Bittgebet und der innerweltliche, gesetzmäßige Zusammenhang des Geschehens.

Viele denken überhaupt nicht darüber nach, ob Gebete erhört werden.

Erstens diejenigen, die alle Religion ablehnen, oder die nicht beten. Beides ist dasselbe. Denn wenn Gott wirklich ist, wenn er die Welt und unser Leben regiert, und besonders wenn er so ist, wie ihn uns das Christentum darstellt, übermächtig, heilig, gütig, dann könnten wir nicht törichter handeln, als wenn wir den Ernst seiner Forderungen gering achteten oder seiner Güte mißtrauten. Wem Gott eine Wirklichkeit ist, der wird immer wieder fragend, suchend, bittend, dankend sich an ihn wenden und gewiß sein, irgendwie Antwort zu erhalten, zum mindesten in dem, was geschieht und was wir uns dann richtig zu deuten haben. Wenn jemand nur theoretisch das Dasein eines Gottes annimmt, aber jeden Verkehr zwischen Gott und uns leugnet, so ist sein Gottesglaube eine philosophische Hypothese, die nicht Religion genannt werden sollte.

Das Gebet ist die regelmäßigste Äußerung des Glaubens. Wie sich das Denken im Sprechen äußert, so das Glauben im Beten. Gewiß kann der Glaube auch handeln, und er soll es, Menschen gegenüber. Dagegen ein Handeln des Glaubens Gott gegenüber außer dem Gebet (und dem Opfer, das ein betendes oder das Gebet begleitendes Tun, ein verkörpertes Gebet ist) kennt die Religion nicht, wenn sie sich über die Stufe des Zaubers erhoben hat. Der Glaube kann auch schweigen, Menschen gegenüber; aber auch wenn er Menschen gegenüber schweigt, wird er zu Gott sprechen. Ob sich dabei die Lippen bewegen und die Hände falten, ist minder wichtig; auch wortloses Aufblicken zu dem Höchsten kann Gebet sein. Man wird einwenden, wenn der Glaube sich Menschen gegenüber ausspreche, so sei das nicht immer Gebet, oft vielmehr Bekenntnis. Doch auch jedes rechte Glaubensbekenntnis ist ein Gebet. Nicht nur das Bekenntnis, das wir still an Gott richten, auch das Bekenntnis unseres Glaubens vor Menschen soll diesen Charakter haben, bei aller Zuversicht demütig sein, nicht stolz und rechthaberisch.

Im Gebet wendet sich der Glaube, der an sich auf ein Sein geht, dem Geschehen, unserem Erleben zu. Auf ihrem Gang durch die Zeit wird die Frömmigkeit notwendig zum Gebet.

Kein Gegenstand sonderlichen Nachdenkens ist die Gebetserhörung zweitens für diejenigen, deren Glaube, daß der allmächtige Gott aus aller Not helfen kann, daß der himmlische Vater Gebete erhören will und erhört, durch alle Beobachtung und Erfahrung von Naturgesetzlichkeit und innerweltlichen Zusammenhängen des Geschehens nicht erschüttert worden ist, durch Zweifel nicht beunruhigt wird. Es gibt manche Schriften über Gebetserhörung, die sich von vornherein nur an Gläubige dieser Art wenden. Jede fromme Gemeinschaft hat ihre eigene Sprache. Auf dem Boden evangelischen Christentums ist sie wesentlich biblisch gefärbt. Bücher, die in dieser Sprache geschrieben sind, bleiben freilich solchen Lesern, die dem religiösen Leben fern stehen, leicht völlig fremd.

Zwischen diesen beiden Gruppen solcher, die, wenn auch aus entgegengesetzten Ursachen, nicht ernstlich darüber nachdenken, ob und wie Gebetserhörungen erfolgen, stehen diejenigen, die in der geistigen Welt unserer Tage nicht mehr so, wie man es vor Zeiten tat, bei allen wichtigen oder auffälligen Ereignissen sogleich an Gott als Urheber denken, alle möglichen Wünsche ihm vortragen und deren etwaige Erfüllung als Gebetserhörung preisen können, die aber dabei ihren religiösen Glauben nicht verlieren möchten. Oder aber religiösen Glauben gewinnen möchten. Der Fromme, der von Zweifeln beunruhigt ist, und der Zweifler, wenn er kein satter Spötter, sondern ein ehrlicher Gottsucher ist, gehören ja zusammen. Lebendige religiöse Überzeugungen sind uns nie ein fertiger Besitz, sondern sie wollen ständig neu und besser erworben werden; kein Gefunden-haben überhebt uns hier weiteren Suchens.

Warum viele Menschen unserer Zeit den schlichten Glauben an Gebetserhörungen, den sie vielleicht als Kinder besaßen, nicht mehr haben, darüber bedarf es nicht vieler Worte. Der Hauptgrund ist offenbar der, daß es immer öfter gelingt, Vorgänge, die man früher nur durch Eingreifen der Gottheit erklären zu können meinte, aus innerweltlichen Ursachen herzuleiten. Das Reich der Wissenschaft ward immer umfassender und immer geschlossener, darum Gott vielen immer ferner und fremder.

Es wird bei Erörterungen über Gebetserhörung bisweilen von der Wundermacht Gottes gesprochen, der Gebete erhöre. Aber es handelt sich hier eigentlich oder normalerweise nicht um den Wunderglauben, wenigstens nicht, wenn man darunter den Glauben versteht, daß Gott Ereignisse bewirken könne, die vom sonstigen Verlauf des Geschehens so sehr abweichen wie Totenerweckungen u. dgl. Es handelt sich vielmehr um die allgemeinere Frage nach dem Recht unseres Glaubens an Gottes Wirken überhaupt. Man sucht heute jedes Ereignis, das die Väter als Beweis von Gebetserhörung anzusehen pflegten (Rettung aus schwerer Lebensgefahr, Überwindung schlimmer Versuchungen sei es durch uns selbst, sei es durch unsere Kinder oder andere, die uns nahe stehen) natürlich zu erklären. Mochte ein glücklicher Ausgang nach allem, was vorher geschehen war, kaum zu erhoffen sein, irgendwie läßt er sich schließlich aus dem Zusammenhang der Dinge herleiten, ohne daß man auf Gott zurückgeht. Genesung läßt sich dadurch erklären, daß die Natur des

Kranken widerstandsfähiger war, als man annahm, Überwindung der Versuchung durch glückliches Einwirken unvorhergesehener Antriebe zum Guten oder auf andere Art. Ob man Glück sagt oder Unglück, gütiges oder hartes Schicksal, ob man schließlich, auf wirkliche Erklärung verzichtend, den Zufall heranzieht — je weiter und besser wir den Zusammenhang der Dinge überblicken, um so häufiger wird das Geschehen erklärt, ohne daß man auf eine Macht hinter oder über der Welt, auf Gott zurückgeht.

An sich sind diese beiden Gedanken zu unterscheiden, daß alles gesetzlich verläuft, bestimmt ist, und daß alles aus dieser Welt, immanent, nicht transzendent zu erklären ist. Es könnte alles zwar bestimmt sein, aber nicht durch innerweltliche Ursachen zureichend bestimmt, und es könnte etwas zwar aus dieser Welt zu erklären, diese Welt jedoch ohne feste Ordnung sein. Aber diese Welt ist von festen Ordnungen durchzogen; sie ist uns immer berechenbarer geworden, Berechenbarkeit aber ist ein Beweis völligen Bestimmtseins. So bedeutet innerweltliche Erklärung jedes Vorganges zugleich, daß er hineingestellt wird in einen gesetzlichen Zusammenhang. Wiederum gewinnt der Satz, ein Ereignis sei vorausbestimmt, für uns seine stärkste Sicherheit, wenn wir es berechnen, nachrechnen können. Berechenbar ist es natürlich nur, soweit die es bewirkenden Kräfte bekannt sind; Gott ist uns aber nicht in dem Sinne bekannt, wie die um uns her in der Welt vorhandenen Substanzen oder Kräfte. So verknüpfen sich der Gedanke der Naturgesetzlichkeit und die Ablehnung transzendenter Erklärungen des Geschehens immer enger. Können wir in dieser Lage noch, wenn wir uns wünschen, daß etwas geschehe, diesen Wunsch als Bitte Gott vortragen, und dürfen wir, wenn er in Erfüllung ging oder nicht, das als Erhörung oder Nichterhörung unseres Gebets bezeichnen?

Das Bittgebet, um das es sich hier handelt, ist zwar keineswegs, wie Leute meinen, die aller Religion fern stehen oder doch nur in Stunden äußerster Not es auch einmal mit einem Gebet versuchen, die einzige Art des Gebets, und die Bitte um äußere Güter ist keineswegs die dem wahrhaft Frommen wichtigste; von den sieben Bitten des Vaterunsers geht nur eine auf äußere Dinge, auf das zur Erhaltung des äußeren Lebens Notwendigste, auf das tägliche Brot. Bitt- und Dankgebet sind im Christentum wie in den ihm näher stehenden Religionen nicht vollständig zu trennen. Jede Bitte hebt hier mit Dank gegen Gott an und jeder Dank an Gott führt in Bitten hinein, in das Verlangen, die Gemeinschaft mit ihm möge inniger werden. Das gilt vom Gebet um meine eigenen Anliegen wie vom Gebet für andere. Wir haben zur Bezeichnung des letzteren nur das Wort Fürbitte, sprechen nicht von Für-Dank, obwohl der Dank für das, was Gott den Brüdern erwies, im Gebet des Christen wahrlich keine geringe Rolle spielt.

Oft haben Verteidiger des Gebets gemeint, von den Einwänden gegen das Bittgebet würden das Dankgebet und das Lobgebet nicht mit betroffen. Das Lobgebet ist der Ausdruck der Ehrfurcht vor Gottes Weisheit, Heiligkeit, Macht, Güte; stellt man es mit dem Dankgebet zusammen, so spricht es meinen Dank an Gott aus für die Güter, die er nicht besonders mir, sondern einer ganzen Gemeinschaft, vielleicht der Menschheit oder der Kreatur überhaupt gewährt hat. Aber auch dieses Lobgebet und das persönlichere Dankgebet sind Einwendungen ausgesetzt. In vielen Fällen ist das Dankgebet sozusagen nur die Fortsetzung eines vorausgegangenen Bittgebets, das nach Überzeugung

des Beters erhört worden ist. Vor allem aber hat man lebendige Dankgefühle überhaupt nicht leicht gegenüber einer Anstalt, etwa dem Staate, sondern eigentlich nur gegenüber Personen, „weil man nur dem Dank wissen kann, der aus vollem Herzen heraus gehandelt hat und auch anders handeln konnte" (Kähler, Berechtigung und Zuversichtlichkeit des Bittgebets, in: Dogmatische Zeitfragen II, 2. Aufl., 1908, S. 243). Lebendigkeit und Freiheit Gottes werden somit auch beim Dankgebet vorausgesetzt. Immerhin mag der Streit darüber, ob Gott in der Vergangenheit hätte anders handeln können, zwecklos erscheinen, minder wichtig, als die Frage, ob jetzt und künftig durch unser Bittgebet die Dinge in andere Richtung gelenkt werden können. Die meisten Menschen interessieren sich für die Vergangenheit viel weniger als für die Zukunft. Auch sind bei rückblickender Betrachtung Sprachgebrauch und Denkweise weniger scharf ausgeprägt. Man sagt wohl, man sei für diese und jene Fügung dankbar. Auch Atheisten, wenn sie ehrfürchtige Gesinnung haben, können fast so reden wie der Fromme im Lobgebet. Man bekennt etwa, man sei dem Schicksal dankbar.

Aber man kann das Schicksal nicht bitten. So ist der Gegensatz zwischen den Gedanken des Beters und denen des Atheisten doch von verschiedener Schärfe, je nachdem Dankgebet oder Bittgebet in Betracht kommt. Im Dank- wie im Lobgebet handelt es sich sozusagen nur darum, daß Sätze, die der Atheist oder Agnostiker als unpersönliche ausspricht, ein persönliches Subjekt erhalten. Der Atheist sagt, dies und jenes, was ihm von Wert ist, habe sich gefügt, sei ihm zuteil geworden. Der Gläubige sagt, daß Gott es so gefügt, es ihm geschenkt habe. Die Aussage über die Tatsachen, über das in der Welt Geschehene kann dabei ganz die gleiche sein; Streit ist nur um das Recht dieses Zusatzes, den der Fromme macht. Beim Bittgebet jedoch entsteht ein viel schärferer Gegensatz, sofern es Bitte im eigentlichen Sinne ist. Sofern nicht etwa der Vorbehalt die Gedanken beherrscht: „Vater, nicht wie ich will, sondern wie Du willst." Je mehr diese Ergebung herrscht und der Wunsch, nur in immer engere Gemeinschaft mit dem heiligen Gott zu treten, um so weniger hat der Betende Interesse an einer Erörterung darüber, ob und in welchem Sinn Bitten um ein bestimmtes äußeres Gut erhört werden. Anders aber liegen die Dinge, wenn nicht nur die Vorstellung vorhanden ist, Gott könne auf unser Bitten hin die Dinge anders gehen lassen, als sie sonst gegangen wären, sondern auch der Wunsch, er möge das wirklich tun.

Der Glaube, der sich in solchem Gebet ausspricht, nähert sich allerdings dem Wunderglauben. Ein Wunder erwartet er, nicht sofern ein Ereignis erhofft würde, dessen Beschaffenheit vom normalen Naturverlauf sich unterscheiden müßte, aber sofern man Gott bittet, den vorausgesetzten Weltzusammenhang des Geschehens zu ändern. Grundsätzlich ist eine Krankenheilung, die auf solche Weise erfolgte, wenn sie sich äußerlich auch von dem nicht unterschiede, was die Ärzte sonst beobachten, wahrlich nichts minder Erstaunliches als eine allen medizinischen Regeln ins Gesicht schlagende Heilung. Das Bittgebet, sofern es den Glauben an Erhörungen in diesem Sinne in sich schließt, lehnt nicht nur der Atheist ab; gegen solches Gebet empfinden auch viele, die ihren Gottesglauben festhalten möchten, schwere Bedenken, eben weil sie den Eindruck haben, daß die Ereignisse gesetzmäßig ablaufen, einen geschlossenen Kausalzusammenhang bilden. Der Verfall der Gebetssitte auch in Häusern und bei Leuten, die durchaus von sittlichem Ernst christlichen Gepräges beherrscht

sind, hat nicht allein in solchen Bedenken seinen Grund, ist aber gewiß durch sie mit veranlaßt.

Man hat zwar das Bittgebet dadurch zu rechtfertigen gesucht, daß, wenn wir wegen der durchgängigen Bestimmtheit alles Geschehens keine Bittgebete mehr aussprechen sollten, wir dann auch andere Versuche unterlassen müßten, in das doch nun einmal unabänderliche Geschehen einzugreifen. Mit einem Wort: wir dürften dann überhaupt nichts mehr tun, sondern hätten alles kommen zu lassen, wie es eben kommt (so Culmann, Ethik I, 1864, S. 179). Aber diese überraschende Wendung des Gedankens wird auf die Gegner des Bittgebets wenig Eindruck machen. Hier wird ein großer Unterschied verkannt. Wenn wir die Hände in den Schoß legen, nicht mehr arbeiten, werden wir den Schaden bald genug merken. Ob es dagegen ein Schaden ist, wenn wir nicht mehr beten, das ist ja gerade die Streitfrage. Der Fromme mag behaupten, er habe Erfahrung vom Werte des Betens ganz ebenso wie jeder ernste Mensch Erfahrung vom Werte des Arbeitens hat. Jedoch der Zweifler erklärt die Ereignisse, in denen der Fromme Gebetserhörungen ehrt, anders, natürlich. So bleibt der Streit.

Außer diesen theoretisch-philosophischen Bedenken aber hat es längst ethisch-religiöse gegen die landläufige Art des Bittgebets gegeben. Von ihnen ist zuerst zu sprechen. Wie alle evangelische Glaubenslehre recht verstanden zugleich Ethik ist, so gilt auch, daß man zutreffende dogmatische Aussagen über das Bittgebet nur machen kann, wenn zugleich oder zuerst die Ethik des Bittgebets klargestellt wird.

2. Sittlich-religiöse Bedenken gegen die herkömmliche Art des Bittgebets.

Daß nicht alle Gebete erhört werden, hat von jeher die tägliche Erfahrung gelehrt. Daß sie zweitens auch gar nicht alle erhört werden können, ist leicht einzusehen; die Wünsche des einen widerstreiten immer wieder denen des anderen. Kann kein irdischer Herrscher es allen recht machen, so kann auch Gott nicht aller Bitten erfüllen. Man braucht nicht auf die im letzten Kriege oft verspottete oder peinlich empfundene Tatsache hinzuweisen, daß in jedem der kämpfenden Völker viele Beter ihres Landes Sieg von Gott erflehten. Auch im Frieden sind die Gegensätze der Interessen so stark und die widerstreitenden Interessen werden Gott oft so naiv im Gebete vorgetragen, daß der Eindruck auf den kritischen Betrachter ärgerlich ist. Daß im Kriege mehrere Parteien zugleich um Sieg bitten, den doch nur eine haben kann, ist dabei oft als nicht so bedenklich empfunden worden, wie daß überhaupt zu dem Gott um Sieg, um Waffenerfolge gebetet wurde, der als der Vater der Liebe gilt. Und wer gerade hieran keinen Anstoß nimmt, weil er den Krieg für sittlich erlaubt, unter Umständen für pflichtmäßig hält, der kennt doch andere Fälle, wo um Dinge gebetet wurde, die in der Tat keine sittlichen Güter sind. Die Kirchengebete sind oft so ganz anders, als das Vaterunser mit seiner schlichten Bitte um das tägliche Brot; in ihnen werden zuversichtlich so viele und so verschiedenartige Bitten um irdische Güter Gott vorgelegt, daß diese konkreteren Dinge im Bewußtsein des Kirchenvolks sich durchaus in den Vordergrund drängen mußten: Friede und Wohlstand, Heil des Vaterlandes und gerechte Obrigkeit, Gesundheit der Luft und gute Ernten u. dgl. In einer größeren norddeutschen Stadt wurde der Bitte, Gott möge jede rechtschaffene Arbeit segnen,

von alters her hinzugefügt: „insbesondere auch den Fischfang dieser Stadt", und dieser Zusatz blieb, als die Fischerei längst nicht mehr der Haupterwerb der Bürgerschaft war, sondern im ganzen an einen Großunternehmer verpachtet war. Mennicke hat in seiner Schrift Volkskirche und Proletariat (Jena, Diederichs) mit Ernst davon gesprochen, daß gerade diese Art unserer kirchlichen Gebete dem Christentum in den Kriegsjahren unendlichen Schaden getan hat. Die Leute mußten zu der Meinung kommen, Glaube sei der Wahn, man schütze sich durch solches Beten vor den verschiedensten Nöten. In der Tat droht die Gefahr, daß das lutherische Gottvertrauen, einst als Kraft zäher Geduld unserem Volke ein Halt in der schweren Zeit des dreißigjährigen Krieges, von schlichten Christen allzusehr auf die Einzelheiten bezogen wird, die Luthers Auslegung der vierten Bitte aufzählt, und man darüber das Heldenhafte des Gottvertrauens Jesu und Luthers vergißt. Das Kindliche ohne das Heldenmäßige, ein kleinliches, kleinbürgerliches, kindisches Gottvertrauen aber muß zum Gespött werden.

Dies ist das Wichtigste, daß drittens gar nicht alle Gebete es verdienen, erhört zu werden. Je enger sich die Religion mit der Sittlichkeit verbindet, je entschiedener in den höher stehenden Religionen Gott als der heilige Wille des Guten gilt, dessen Stimme wir in unserem Gewissen hören, dem zu dienen unsere Pflicht ist und unsere Freude werden soll, um so ernster wird es empfunden und um so klarer wird es erkannt, daß viele Gebete unwürdig sind, weil in ihnen das Selbstische und Sinnliche überwiegt, Gott zum Mittel für den Menschen gemacht wird, was dem wahrhaft frommen Empfinden immer widerstreitet; der Fromme weiß, daß wir in Gottes Hand sind, Mittel für Gottes Zwecke sind oder werden sollen. Schließlich erhebt sich hier die Frage: dürfen wir überhaupt noch um äußere Güter beten? Ist nicht der einzig würdige Gegenstand unseres Gebets zuletzt Gott selbst, d. h. unsere Gemeinschaft mit ihm, daß wir ihm immer näher kommen, besser und reifer werden? Man kann ebensogut sagen: daß er zu uns kommt, daß sein Reich zu uns kommt, sich unter der Menschheit ausbreitet. Im Sinne des Evangeliums ist dies, daß wir ihm näher kommen, nur dann möglich, wenn zugleich wir Menschen als Brüder einander näher kommen, die Selbstsucht immer mehr von der Liebe überwunden wird.

Bliebe somit nur das Gebet um geistige Güter, so ist dieses nicht ebenso scharfen Angriffen ausgesetzt gewesen. Wie man die Gesinnung, die sich in ihm ausspricht, höher achten mußte, so meint in anderer Beziehung der Atheist diesem Gebet gegenüber leichteres Spiel zu haben, sofern er die etwaigen tatsächlich günstigen Wirkungen eines solchen Gebets leicht erklären könne. Wenn ein Mensch um Seelenruhe, Ergebung, innere Festigkeit, Herzensreinheit betet, wenn er nach diesen Gütern ernstlich verlangt und zugleich die Vorstellung hat, es walte über dieser Welt eine heilige, gütige Macht, die dergleichen dem Menschen gern gewähre, die uns im sittlichen Kampfe helfe, wer wundert sich darüber, wenn eben dieses Vertrauen dem Menschen schon hilft, solche Güter wirklich zu gewinnen, wenn in der Bitte schon halb die Erfüllung liegt, oder bisweilen auch schon die ganze Erfüllung? Der Erfolg solches Gebets um innere Güter, vom Frommen als göttliche Gewährung des Erbetenen angesehen, läßt sich psychologisch leicht verständlich machen als Ertrag einer wirksamen Selbstbeeinflussung. (Allerdings nur, soweit ich um innere Güter

für mich bitte. Wenn man um solche für einen anderen gebetet hat, und sie werden ihm wirklich gewährt, so versagt da die psychologische Erklärung.)

Unstreitig sind diese seelischen Wirkungen des Gebets dem wahrhaft Frommen die wichtigsten. Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele? Schön hat das Veit ausgeführt in seinem Vortrage: hat Beten Sinn? (Die Religion. Frankfurter Vorträge, 7. Reihe. Frankfurt a. M., Diesterweg, 1914.) Dennoch beten immer wieder auch Menschen von lauterster Frömmigkeit um äußere Güter. Der Gewinn der inneren Güter ist für uns tatsächlich oft an die Beseitigung äußerer Schwierigkeiten gebunden. Seelenruhe können viele nur finden, wenn sie von quälenden Körperschmerzen befreit werden; Sinn für das Höhere können sie nur entfalten, wenn sie nicht täglich mit der bittersten wirtschaftlichen Not zu kämpfen haben. Insofern muß es sinnlos, übergeistlich erscheinen, dem Menschen das Beten um äußere Güter ganz zu wehren, wenn man ihm das um innere erlaubt. Die Bibel sagt, daß der Mensch nicht vom Brot allein lebt, sondern auch vom Worte Gottes; in ihrem Sinn ist es aber ebenso, zu sagen, daß der Mensch nicht vom Worte Gottes allein lebt, sondern sein tägliches Brot braucht. Dem, der behauptet, er bete nur um innere Güter, wird man in den meisten Fällen mit Recht entgegenhalten, er täusche sich wohl über sich selbst, oder sein Beten entspreche doch nicht seiner tatsächlichen Gesinnung. Den freilich, der, weil sie zu seinem geistlichen Leben nötig seien, recht herzhaft um äußere Güter bittet, wird man fragen dürfen, ob sie wirklich für sein Inneres so notwendig sind.

Aber mag so die Forderung, wir sollten überhaupt nicht um äußere Güter beten, übertrieben sein, das Gebet hat sich nicht nur nach der Richtung hin zu wandeln, daß immer mehr das Selbstische und Sinnliche ausgeschieden wird. Gilt Gott nicht nur als gütiger Vater, sondern zugleich, ja zuerst als heilig, mächtig, weise, dann ist mit der Liebe und dem Vertrauen zu ihm stets eine tiefe Ehrfurcht vor ihm verbunden, ja Liebe und Vertrauen zu ihm erwachsen erst auf dem Grunde dieser Ehrfurcht. Je lebendiger sie aber ist, um so weniger wird es den Menschen in den Sinn kommen, wenn das eingetreten ist, worum sie baten, darin einen Beweis dafür zu sehen, daß Gottes besonderes Wohlgefallen auf ihnen ruhe. Erleben wir Gebetserhörungen, so soll uns das dankbar, aber nicht hochmütig stimmen. Wie aber der Christ, der wahre Ehrfurcht vor Gott hat, daraus, daß ihm bestimmte Bitten erfüllt werden, keine falschen Schlüsse ziehen wird, so wird er von vornherein nicht meinen, daß er Gott zu sagen brauche oder auch nur sagen dürfe, was Gott ihm zum besten künftig tun solle. Er wird Gott überhaupt nicht vorschreiben oder vorschlagen, wie die Dinge gelenkt werden sollen. Wird Gott das nicht längst alles in seiner Weisheit besser geordnet haben, als wir es uns zurecht legen? Der vorhin als theoretisches Bedenken gewürdigte Einwand nimmt hier einen praktisch-religiösen Charakter an; was dort als mangelnde Klarheit über den Zusammenhang des Geschehens getadelt wurde, erscheint hier als Vorwitz gegenüber der Weisheit des Herrn der Welt. Es ist dabei ganz gleich, ob wir für uns oder für andere beten. Wissen wir, was anderen gut sein wird? Kennen wir sie genau genug? Wissen wir, was uns selbst gut ist? Täuschen wir uns nicht darüber besonders leicht? Nicht nur unsere Wünsche müssen sich bescheiden, auch unsere Neigung, uns auszumalen, wie die Dinge weiter gehen könnten, hat Demut zu lernen.

Wie unser Wollen, so muß auch unser Vorstellen, unsere Phantasie sich zurückhalten. Die Frage ist nicht nur: „müssen wir darauf verzichten, allzu selbstsüchtig für uns zu beten?", sondern auch: „müssen wir es nicht aufgeben, darum zu beten, daß irgend etwas im Weltlauf anders gehe, als es nach dem bisher Geschehenen gehen zu müssen scheint?" Wir wissen ja nicht, wie die Dinge gehen werden, aber auch wenn sie so gehen, daß wir nicht verstehen, wie solcher Verlauf der Ereignisse gut und recht sein, wie er den Zwecken Gottes dienen soll, müssen wir demütig abwarten, wie Gott es hinausführt. So wäre ein Gebet auch um das Wohl, um das Heil anderer abzulehnen, sofern darin jene Vorstellung liegt, Gott möge den Weltlauf ändern.

Doch gerade wenn man so den Gedanken bis in seine letzten Konsequenzen zu verfolgen sucht, wird seine Richtigkeit fraglich. Darf ich nicht mehr um das Heil anderer bitten, dann vielleicht auch nicht mehr um mein eigenes, nicht mehr darum, daß ich engere Gemeinschaft mit Gott erlange, frömmer werde, besser werde? Oder gar darum erst recht nicht! Denn mögen auch beide Gebete, das um eigenes und das um fremdes Heil, darin gleich stehen, daß sie beide der Weisheit des göttlichen Ratschlusses vorzugreifen scheinen, also beide dem gleichen religiösen Bedenken ausgesetzt scheinen, so steht doch das um das Heil eines anderen sittlich höher, da es aus Liebe hervorgeht, während dem Gebet um mein eigenes Heil vorgeworfen werden kann, es sei selbstisch.

In der Tat begegnet uns der Gedanke, wir müßten unsere Ergebung in Gottes Willen bis zur resignatio ad infernum treiben, müßten, wenn es Gottes Wille sei, bereit sein, die ewige Verdammnis auf uns zu nehmen, in der spätmittelalterlichen religiösen Literatur. So hat er auch den jungen Luther beschäftigt. Man wird solcher Frömmigkeit, wenn sie wahr empfunden ist, das Heldenhafte nicht abstreiten. Aber im übrigen überschlägt hier die quälende Grübelei sich selbst. Erstens: wird gefordert, wir sollten bereit sein, Gottes Willen zu ehren, auch wenn er uns verwirft, so wird dabei gerade vorausgesetzt, daß wir an sich den heißen Wunsch haben, er möge uns freundlich annehmen, möge uns Gemeinschaft mit ihm gewähren, zeitlich und ewig. Wenn aber solcher Wunsch in eines Frommen Seele lebendig ist, dann wird der Mensch ihn natürlich oft vor dem Angesicht Gottes aussprechen, und das heißt beten. Zweitens: gilt als Gottes Wesen dem Christen die Liebe, so können wir in immer engere Gemeinschaft mit Gott nur treten, wenn die Selbstsucht in uns stirbt. Den Wunsch nach solcher Gemeinschaft als selbstsüchtig zu beurteilen, ist also unsinnig. Auch als unehrerbietig kann man ihn nicht hinstellen. Wenn doch Gottes Wesen heilige Liebe ist und er uns von heiliger Liebe erfüllt sehen will, so entspricht ein Gebet darum, daß wir in diesem Sinne besser und frömmer werden, sicher der allgemeinen Richtung des göttlichen Willens.

Soviel zur Rechtfertigung des Gebets um innere Güter. Je weiter aber der Gegenstand unserer Bitten sich von diesen inneren Gütern entfernt, je äußerlicher er ist, um so dringlicher erhebt sich in der Tat das Bedenken, solches Bitten sei unehrerbietig gegen Gottes Weisheit und Güte. Schon vor hundert Jahren hat darum Schleiermacher in einer noch heute lesenswerten Predigt (erste Sammlung Nr. 2) über die Kraft des Gebets, sofern es auf äußere Begebenheiten gerichtet ist (d. h. auf Vorgänge außerhalb der eigenen Seele), die Meinung scharf abgewiesen, daß um unseres Gebets willen irgend

etwas außer uns geschehen werde, was wir erbitten, irgend etwas anders geschehen sei oder geschehen werde, als es im göttlichen Weltplan bestimmt sei. Es sei vielmehr unfromm, mit solchem Wunsch zu beten. Schleiermacher hat diese Predigt wiederholt neu drucken lassen, und dabei nicht das Geringste an der Schärfe dieser Urteile geändert. In diesem Punkte hat er also noch ganz ebenso gedacht, als er später vieles aus der kirchlichen Überlieferung mit den Ideen seiner Jugend zu einem kunstvollen und vermittelnden System verband. Er hat sich ganz ebenso in einer Reihe von anderen Predigten ausgesprochen (Zusammenstellung bei Menegoz a. a. O. S. 1—11). Diese seine Auffassung mag zusammengehangen haben mit seiner ganzen Lebensstimmung, wie er sie einmal Eleonore Grunow gegenüber ausgesprochen hat: „Zu wünschen, daß die Umstände anders möchten gekommen sein, dies ist eine Art von Torheiten, der ich, wenigstens in meinen eigenen Angelegenheiten, nicht leicht unterworfen bin" (Aus Schleiermachers Leben. In Briefen, I., 2. Aufl., S. 311). Aber daß jene religiösen Gedanken dem individuellen Wesen Schleiermachers entsprachen, das mindert ihre Bedeutung für uns nicht. Und, um nur noch einen Vertreter dieser Auffassung vom Bittgebet zu nennen: von Robertson, der gleichfalls zu den berühmtesten Predigern des 19. Jahrhunderts gehört, haben wir eine Darlegung ganz der gleichen Gedanken (prayer, in sermons IV, 1883, S. 23 ff., deutsch in R.'s religiösen Reden I, 3. Aufl., 1893, S. 106 ff.).

In der Tat nötigt das Bedenken, daß das Bittgebet oft von sinnlicher Selbstsucht beherrscht, oft unehrerbietig gegen Gottes Weisheit und ohne rechtes Vertrauen auf Gottes Güte ist, schon für sich allein dazu, die landläufige Art des Bittgebets zum guten Teile abzulehnen. Allerdings soll man da gerecht urteilen. Zwar zeigen uns viele Gebete, für deren Erhörung in katholischen Erbauungsblättern öffentlich Gott und den Heiligen gedankt wird, eine ebenso naive wie massive Selbstsucht. Was für allerirdischste Anliegen sind es, zu deren Dienern die Himmlischen hier gemacht werden! Gewiß ist auch die Vorstellung dreist, man könne durch Massengebete sozusagen den Himmel stürmen. Und doch findet sie sich nicht nur auf katholischem Boden, sondern auch häufig im englisch-amerikanischen Protestantismus und ebenso bei uns in den von dorther stärker beeinflußten Kreisen. Sie hat auch in unseren Gesangbüchern Ausdruck gefunden. Aber wenn schlichte Christen, denen theoretisch-philosophische Zweifel fern liegen, ernst alles, was sie bewegt, in stillen Stunden vor Gott bringen, dann erwägen sie nicht nur ihre bisherigen Lebensführungen sub specie aeternitatis, sondern ebenso ihre, ihres Hauses, ihres Volkes Zukunft. Nicht nur Glück und Leid vergangener Tage, nicht nur Dankbarkeit und Trauer werden so zum Stoff ihrer Andacht, sondern ebenso ihre Hoffnungen und Sorgen. Und wenn man fragt: ist solches Gebet nicht selbstsüchtig und unehrerbietig? so heißt die Antwort: wo im Christentum der Geist der dritten Bitte des Vaterunsers „Dein Wille geschehe", der Geist des Beters von Gethsemane wirksam, und wo in anderen Religionen wirkliches Verlangen nach dem Göttlichen lebendig ist, da gibt es in allen Bildungsschichten Menschen, deren Gebet von so reiner Hingabe erfüllt ist und wiederum so reine Hingabe wirkt, daß jene Vorwürfe verstummen müssen. Ist der Erdenrest, der etwa bleibt, wirklich peinlicher als eine andere Gefahr, die hier vorliegt? Nämlich diese Gefahr: durch jene theoretischen Erwägungen, wie doch alles

vorausbestimmt sei, alles kommen müsse, wie es kommt, wird bei vielen nicht etwa eine stoisch-männliche Stimmung geschaffen, sondern eine müde, blasierte. Man soll über beide Gefahren behutsam urteilen. Aber dabei bleibt es, daß der landläufigen Gebetspraxis schwere ethisch-religiöse Bedenken entgegenstehen. Luther hat recht: „wie viele Gebete müßte man reformieren, wenn man diesen Worten" (denen Jesu vom Gebet) „nach recht beten sollte" (W. A. I, 43).

3. Realistische und resignierte Ansicht des Bittgebets.

Schleiermacher ist zu seiner strengen, resignierten Auffassung vom Bittgebet nicht bloß von ethisch-religiösem Empfinden her gekommen. Theoretisches Nachdenken über den Weltzusammenhang, das, wie oben besprochen, vielen in unseren Tagen das Bittgebet als zwecklos erscheinen läßt, hat auch ihn früh schon in gleiche Richtung gewiesen. Soweit er in seinen Predigten Bedenken gegen die herrschende Art des Betens darlegt, sind es namentlich ethisch-religiöse; in der Glaubenslehre kommen daneben stärker die theoretischen zum Ausdruck (und zwar nicht so sehr in dem Abschnitt über das Gebet im Namen Christi — eine andere Art des Gebets behandelt er hier überhaupt nicht —, als in denen über die göttliche Allmacht, Welterhaltung usw.). Eindringlich hat gerade diese theoretischen Bedenken in unseren Tagen Heinrich Scholz ausgesprochen. Er hat in einem lesenswerten Aufsatz über das Gebet (Preußische Jahrbücher Juli 1919) als die Voraussetzungen des Gebets die Realität und die Persönlichkeit Gottes erörtert, wozu nach verbreiteter Ansicht beim Bittgebet die Bestimmbarkeit (Beeinflußbarkeit) Gottes komme. Die Wirklichkeit Gottes und seine Persönlichkeit erkennt Scholz an; letztere bestimmt er genauer dahin, daß das Göttliche irgendwie in der Du-Form gegeben sei, oder, nach Volkelt, als Geistigkeit Gottes. Dagegen bestreitet er, daß wir Gott bestimmen, auf ihn einwirken könnten. Heiler sagt am Schlusse seines wertvollen Werkes über das Gebet (2. Aufl. 1920 S. 495; die Stelle ist fast unverändert gegen die 1. Auflage S. 416): „Es bleibt nur die doppelte Möglichkeit, entweder entschlossen das Gebet in seiner ganzen Irrationalität und mit allen ihren Härten zu bejahen oder konsequent auf das echte Gebet zu verzichten und an seine Stelle die gebetsähnliche Anbetung und Andacht zu setzen. Jede Vermengung der Begriffe verstößt gegen die psychologische Wahrhaftigkeit." Scholz entgegnet, er halte dieses Dilemma für völlig verkehrt, und bedauert, daß ein so gehaltreiches Buch mit einem so unpsychologischen Ergebnis endige; derartige billige Alternativen solle man stumpferen Geistern überlassen. Mir scheint, was Scholz über und für Wirklichkeit und Geistigkeit des Göttlichen sagt, in allem Wesentlichen zutreffend. In den Sätzen jedoch, in denen er bestreitet, daß wir auf Gott durch unser Gebet einwirken könnten, liegt ein innerer Widerspruch. Heiler behält hier Recht. Die theoretisch-philosophischen Bedenken, die gegen das Bittgebet vorgebracht werden, können, sobald man sich einmal auf den Boden des Gottesglaubens stellt, nicht mehr als so stark empfunden werden, wie die ethisch-religiösen, und nicht als so stark, daß durch sie die von Schleiermacher und Scholz vertretene Ansicht vom Bittgebet notwendig würde.

Ich bezeichne die von Schleiermacher und Scholz dargelegte Auffassung im Folgenden als die resignierte, die weitergehende, wonach wir durch unser

Gebet auf Gott einwirken und eine Änderung des Weltlaufs herbeiführen können, als die realistische. Resignation soll dabei keinen Tadel bedeuten. Wer ernst durch diese Welt geht, muß viel Resignation üben. Aber auch die andere Auffassung soll mit einem Worte bezeichnet werden, das nicht von vornherein ihre Schwächen und Ausartungen kennzeichnet, einen Vorwurf in sich schließt. Realistisch gibt nur ihre allgemeine Richtung an, deren Recht zu erörtern sein wird.

4. Gottesglaube und Freiheitsglaube in ihrem allgemeinen Verhältnis zueinander.

Bei Untersuchungen darüber, ob und in welchem Sinne mit dem Bittgebet sich die Vorstellung verbinden darf, Menschen könnten auf Gott einwirken, wird bisweilen eine Frage beiseite gelassen, die jedoch erledigt sein müßte, wenn hier Einigkeit erzielt werden soll. Mit dem Satze, daß Gott nicht beeinflußbar sei, ist, da doch Gott als weltregierend gedacht werden soll, gegeben, daß der Zusammenhang des Geschehens geschlossen ist; menschliche Willensfreiheit ist dann unmöglich.

Von der Frage nach der Willensfreiheit werden viele noch entschiedener als von der nach der Gebetserhörung die Meinung haben, daß dazu nichts Neues mehr gesagt werden könne. Will man sich auch nur mit den hervorragendsten unter den Denkern, die an diesem Problem gearbeitet haben, ausdrücklich auseinandersetzen, so ist das in der Tat eine umfassende Aufgabe für sich. Ich versuche hier nur kurz und ohne ausdrückliche Polemik meine Ansicht darzulegen; Begründung an anderer Stelle bleibt vorbehalten.

Die Beobachtung des Geschehens außer uns drängt uns geradezu darauf hin, auch in uns alles als durch zureichende Ursachen veranlaßt, als durch diese Ursachen mit Notwendigkeit herbeigeführt anzusehen. Gibt sich der Mensch auf niedriger Kulturstufe phantastischen Naturerklärungen hin, indem er die Naturerscheinungen beseelt und die Naturmächte menschenähnlich denkt und wie Menschen zu behandeln sucht, so liegt es uns, die wir die Natur auf Grund unserer Erkenntnis ihrer Gesetzmäßigkeit mehr und mehr beherrschen gelernt haben, immer wieder nahe, das geistige Leben vielmehr von der Natur her zu deuten. Man wird zwar die mechanistische Auffassung des geistigen Geschehens, mit der sich der Determinismus, die Leugnung der Willensfreiheit, so oft verbindet und an der er eine starke Stütze hat, vielleicht künftig als ebenso naiv erkennen, wie jene Beseelung der anorganischen Natur durch die Phantasie kindlicher Völker. Die Frage sei wenigstens angedeutet, ob unsere ganze Vorstellung von Ursache und Wirkung nicht (mindestens auch) darauf beruht, daß wir unsere Erfahrung von unserem Wirken auf die Außenwelt schließlich hineinlegen in das Verhältnis, in dem Dinge der Außenwelt zu anderen Dingen der Außenwelt stehen. Unsere Vorstellung vom kausalen, ursächlichen Zusammenhang der Dinge wäre also eine Welterklärung vom Ich her. Allerdings wird sie durch unsere Erfahrung immer wieder bestätigt. Immerhin wäre es dann seltsam, wiederum diese Vorstellung auf das Verhältnis der Außenwelt zum Ich so zu übertragen, daß ursprünglichste Inhalte unseres Ichbewußtseins daraufhin geleugnet werden sollten.

Aber der Determinismus ist nicht an die mechanistische Weltansicht gebunden. Eine stärkere Stütze als in der Beobachtung der äußeren Natur hat

er in psychologischen Beobachtungen, die von materialistischer Weltanschauung ganz unabhängig sind, mit erkenntniskritischer Besonnenheit verbunden sein können.

Immer wieder hat man zwar versucht, den Freiheitsglauben irgendwie wissenschaftlich zu rechtfertigen. Verschiedene Versuche dieser Art beweisen achtungswerten Scharfsinn. Aber sie kommen insofern sämtlich nicht zum Ziel, als Freiheit unvorstellbar bleibt.

Nur ein Beispiel dafür. Man sagt etwa: „mit der Behauptung, daß wir frei sind, ist nicht gemeint, daß wir keine Motive zu unserem Tun und Wollen haben, sondern, daß wir uns unsere Zwecke selbst setzen, und dabei nicht abhängig sind wie ein Maschinenteil". Aber entweder werde ich dazu, daß ich mir den oder jenen Zweck setze, durch Motive und durch meinen Charakter, durch das bereits Vorhandene genötigt. Dann bin im Grunde nicht „ich" es, der Zwecke setzt oder — so kann man auch sagen — dann ist im Grunde dasjenige, was sich Zwecke setzt, nicht das, was wir ein Ich nennen, mit einem Ich meinen, sondern dann wird unser Inneres wie eine Sache vorgestellt, dann erfolgen an diesem Ding Kausalprozesse, wie wir der Dinge und Kausalprozesse sonst unzählige kennen. Oder aber man macht Ernst mit dem, was an stolzem Klang in dem Satze liegt: „ich setze mir Zwecke". Dann wird zwar das Einwirken von Motiven nicht geleugnet, aber bestritten wird, daß sie und alles, was sonst vorhanden war und ist, mit Notwendigkeit die betreffende Entscheidung des Ich herbeiführten. Entweder es werden zu jeder unserer Willensregungen und Handlungen zureichende Ursachen (Charakter, Motive usw.) angenommen und man meint, diese Kausalkette würde sich, wenn wir nur entsprechende Kenntnisse hätten, immer weiter zurückverfolgen lassen; dann wird dadurch tatsächlich die Freiheit aufgehoben. Oder aber es wird dem Widerspruch sein Recht zugestanden, den unser sittliches Bewußtsein, unser Verantwortlichkeitsgefühl dagegen erhebt, daß wir so restlos in den Kausalprozeß eingeschlossen werden. Dann wird behauptet, daß irgendwo etwas Ursache seiner selbst sei oder, was dasselbe ist, eine Wirkung ohne Ursache vorliege; beides ist gleichermaßen unvorstellbar.

Man kann sich die Unvorstellbarkeit auch an dem vorigen Satze deutlich machen, es liege, falls wir Ernst mit der Behauptung machen, daß wir selbst uns Zwecke setzen, darin dies: die Motive und alles, was sonst vorhanden war, führten nicht mit Notwendigkeit die Entscheidung des Ich herbei. Mancher würde vielmehr sagen wollen: „und alles, was sonst außer dem Ich vorhanden war". Aber entweder hierbei werden im Ich seine Vergangenheit und das gegenwärtige, das augenblickliche Ich unterschieden, und jene diesem gegenübergestellt. Sie ist dann ihm sozusagen etwas Äußeres; wird das augenblickliche Ich durch sie und seine Motive zu seiner Entscheidung zureichend bestimmt, genötigt, dann ist die Freiheit preisgegeben.

Bisweilen wird nicht so sehr auf die Nachwirkung der Entschlüsse hingewiesen, die ich gestern oder vor acht Tagen oder vor Jahren gefaßt habe, sondern man meint, unser jetziges Handeln sei entscheidend bestimmt durch eine überhaupt jenseits unseres Daseins, durch eine in der intelligiblen Welt erfolgte Entscheidung unseres Ich. Diese Ansicht, daß eine vorzeitliche oder überzeitliche Entscheidung des Ich für unser Tun bestimmend sei, ist, psychologisch betrachtet, zu verstehen als ein Kompromiß zwischen dem Freiheitsglauben

und dem Streben, doch zu unserem jetzigen Tun Ursachen zu suchen. Sagt man „eine überzeitliche oder außerzeitliche Entscheidung", so ist dergleichen natürlich unvorstellbar. Ob man sagen kann: „eine außerzeitliche", ist schon fraglich; „einmalig" ist ein Zeitbegriff. Sicher ist es ein Widerspruch in sich selbst, zu behaupten, ein außerzeitlicher Vorgang sei Ursache gewesen oder geworden. Vor allem aber: nach dieser Theorie sind wir eigentlich nicht mehr frei, sondern sind es nur einstmals gewesen; heute jedoch muß jede unserer Taten so erfolgen, wie das in unserem Ich angelegt ist. Wir konnten einmal so oder auch anders werden, aber nun können wir nicht mehr anders sein, als wir sind, als bestimmt ist. Hier wird die Tyrannei der Welt über das Ich nur durch die eines mythischen Vor-Ich ersetzt, die den meisten nicht weniger unerträglich sein wird, als jene.

Oder aber das Ich wird als einheitliche Größe genommen und es wird behauptet, daß alles vor und außer ihm Vorhandene, auf das Ich Einwirkende die Entscheidung doch noch nicht vollständig bestimme. Dann liegt die Ursache (oder eine Ursache) für mein Handeln in meinem innersten Ich und es wird (nicht nur praktisch wegen unseres Unvermögens, das seelische Getriebe ganz zu durchschauen, sondern auch) grundsätzlich abgelehnt, die Kausalreihen sämtlich über das Ich in die Vergangenheit und die Umwelt hinein zu verfolgen. Dann ist irgend etwas in mir seine eigene Ursache. Alles aber, was vorhanden ist, stellen wir uns in dem Zusammenhang von Ursache und Wirkung vor; was ihm entnommen sein soll, wäre also nicht vorhanden oder wenn wir doch davon, von unserem Ich, als von Realstem reden, so ist es unvorstellbar. Vielen wird es überdies als erschwerend erscheinen, daß sogar eine ständige oder doch wenigstens häufige Wiederholung dieses Wunders behauptet wird. Sind wir nämlich in jedem Augenblick oder doch oft frei, sind dann jedesmal unsere Entscheidungen weder durch die Umwelt noch durch das in uns selbst Vorausgegangene zureichend bestimmt, ist jede in diesem Sinne selbständig, dann löst der Freiheitsgedanke jeden Zusammenhang des Ich auf. Er zerstört das Ich, in dessen Interesse er gerade gebildet worden ist. Endlich und vor allem: würden wir die Vorstellung von einem Handeln, das in diesem Sinne selbständig ist, wirklich vollziehen können, so würde sie doch unserem sittlichen Empfinden nicht genügen. Ist das Bewußtsein ständigen Zwanges sittlich unerträglich, so ist die Vorstellung absoluter Willkür, grundlosen Handelns sittlich wertlos. Und in der Praxis, bei unserem Streben andere sittlich zu fördern, setzen wir stets voraus, daß bestimmte Mittel bestimmte Wirkungen haben. Alle Erziehung, staatliche Strafrechtspflege, religiös-sittliche Ermahnung beruhen hierauf.

Aber auch daß wir ganz unfrei seien, ist uns unvorstellbar. Schließt der Freiheitsglaube logisch Unmögliches in sich, so der Determinismus psychologisch Unvollziehbares. Nie hat ein Determinist es fertig gebracht, praktisch, bei seinem Handeln, ganz deterministisch zu denken. Deterministen sollen nicht sagen: „wir können, obwohl wir theoretisch Deterministen sind, praktisch irgendwelchen Freiheitsglauben festhalten". Das „können" ist ungenau. Sie tun das nämlich alle, sie müssen es; der Unterschied ist nur der, daß der eine es zugibt, der andere nicht. Und wenn einer sagt: „ja, ich komme von der Vorstellung, ich sei frei, bei meinem Handeln nicht los, aber ich weiß, daß dies eine Fiktion ist", so ist das ein sehr eigentümlicher Sprachgebrauch. Fiktion nennen wir eine Annahme von Unwirklichem. Ist für uns gerade das unwirklich, was wir

bei unserem Wirken, bei unserem Handeln annehmen? Ist das nicht eine verkehrte Welt? Nein, was uns bei unserem Handeln leitet, das ist für uns das Wirkliche, weil das Wirksame; die Theorien, die in unserem Kopfe wohnen, die wir aber bei unserem Handeln nicht zu vollziehen vermögen, sind dem gegenüber verzweifelt unwirksam, und wenn etwas den Namen Fiktion verdient, dann vielmehr der Inhalt dieser Theorien, mögen sie noch so sehr als Wahrheit gepriesen werden.

Das Freiheitsbewußtsein wurzelt tatsächlich so tief in uns, auch in der Seele der Deterministen, daß man ihm nur dann gerecht wird, wenn man erkennt: es ist ein Korrelat des Ichbewußtseins. Von hier aus mag fraglich erscheinen, ob man, wie es gewöhnlich geschieht, von Willensfreiheit reden soll, ob nicht, was wir im Freiheitsbewußtsein beanspruchen, auch für die Tätigkeit des Intellekts, vielleicht auch für unser Fühlen gilt. Steht es nicht so, daß wir unser Erkennen, Nachdenken, Urteilen und unser Fühlen ebensowenig für rein passiv halten können, wie unser Wollen?

Daß wir, was wir im Freiheitsbewußtsein beanspruchen, uns nicht deutlich machen können, liegt überdies im Wesen der Sache. Den Geist und sein schöpferisches Vermögen erklären zu können, dazu müßten wir unsern Standpunkt außerhalb des Geistes nehmen können. Wie soll ich mir das Ich vorstellen können, das selbst Träger aller Vorstellungen ist? Und wenn es uns schon unmöglich ist, unser Bild von der äußeren Welt einheitlich zu gestalten (Raum- und Zeitvorstellung verwickeln uns in Widersprüche), dann dürfen wir uns nicht wundern, wenn unser Bild von der geistig-sittlichen Welt und ihrem Zusammensein mit der raumzeitlichen Widersprüche in sich schließt.

Daß wir uns Freiheit nicht vorstellen können, mag man auch so ausdrücken, daß die herrschende Kategorie hier nicht die der Ursache, sondern die des Zweckes ist, wir uns aber den zeitlichen Verlauf stets nur aus der Vergangenheit nach der Zukunft hin vorstellen und damit die kausale Betrachtung das Übergewicht über die teleologische hat. Teleologisches Denken setzen wir unwillkürlich immer wieder in kausales um; dieses erscheint uns als die Voraussetzung zu jenem.

Das Freiheitsbewußtsein bleibt irrational. Aber unser ganzes Bewußtsein zu rationalisieren ist unmöglich. Vernunft und Wissenschaft zu verachten wäre sicher weder vernünftig noch fromm. Wer es tut, obwohl er sie brauchen könnte und sollte, den hat in der Tat der Teufel. Aber uns der Schranken von Vernunft und Wissenschaft bewußt werden sollen wir, und wir erkennen sie gerade dann, wenn wir ernst nachdenken. Deterministische Theorie mag noch so wohl durchdacht sein, das Leben bleibt mächtiger, als unser Denken, und besser ist es schon, daß wir die Augen vor dieser Tatsache nicht verschließen. Immer wieder wird scharfes Nachdenken viele zu der Überzeugung führen, unser Wollen sei durchgängig bestimmt, ganz unfrei, aber immer wieder wird der ernste Wille lebendiger Menschen mit fröhlicher Kraft die Spinnweben jener bedrückenden Dialektik zerreißen. Determinismus ist Intellektualismus. Die deterministische Weltansicht ist klar, aber es wird hier alles eingespannt in den Rahmen unseres verstandesmäßigen Denkens. Die Welt ist dann eindimensional. Daß Fühlen und Wollen hinter oder vor unserem Verstande sind, unsere Verstandestätigkeit umschließen, das wird dabei vergessen. Wie die Meinung,

die Zeit habe nur eine Dimension, nämlich diejenige, die man mit der Uhr messen kann, in Augenblicken starken Erlebens von uns als Täuschung erkannt wird, so hat auch die Welt nicht nur die eine Dimension, die ihr der Determinismus läßt. Die Weltansicht des Determinismus ist klarer, die des Freiheitsglaubens tiefer. Ein Sein, das wir begreifen, stellen wir uns naturhaft vor, ordnen wir rational, logisch, kausal. Daß wir uns selbst im Grunde unbegreiflich sind, daß das Leben vor dem Denken ist, daß das Leben nicht ganz zu rationalisieren ist, das ist es, was wir im Freiheitsglauben aussprechen. Im Grunde ist schon der Seinsbegriff ein Joch für das Lebendige, und die kausale Betrachtung kommt, sofern sie immer die Wirkung der Ursache gleichsetzt, darauf hinaus, das Werden in einem Sein erstarren zu lassen. Wir sind aber im Werden und empfinden darum die Kausalbetrachtung, wenn sie sich das Seelische vollständig unterwerfen will, als Vergewaltigung.

Der Streit wird weitergehen, so gewiß die Verschiedenheit der Anlagen bleibt, auf die der Gegensatz der Theorien letztlich zurückgeht. Der eine kann, will, muß, was er sich theoretisch deutlich gemacht hat, auch in der unmittelbaren Selbstbeurteilung zur Geltung bringen, beim anderen bleibt der Inhalt des unmittelbaren Selbstbewußtseins spröder gegen Objektivierungs- und Rationalisierungsversuche. Mit einem Wort: wir kommen hier auf den Gegensatz objektiv und subjektiv gerichteter Naturen. Der Determinist wird bei der Ansicht bleiben, daß der Freiheitsgläubige nicht kraft tatsächlicher Freiheit sich Freiheit zuschreibt, sondern schließlich dabei einem Zwang unterliegt. Wer an Freiheit glaubt, meint dagegen, daß vielmehr der Determinist, mögen auch seine Entschlüsse und Entscheidungen noch so sehr aus sachlichen Gründen und persönlichen Motiven erklärbar sein, doch in irgendwelchem Sinn oder Maß Freiheit betätigt, wenn er sich und anderen Freiheit abspricht. Beides ist ein recht seltsamer Tatbestand. In jenem Falle fällt der Widersinn wesentlich dem Weltlauf zur Last (der nach Ansicht des Deterministen die Freiheitsgläubigen verleitet, sich für frei zu halten), in diesem irgendwie den Deterministen.

Ich bekenne mich zum Freiheitsglauben. Aber ich verzichte darauf, Freiheit und Notwendigkeit, menschliche Freiheit und ursächlichen Zusammenhang des Weltgeschehens rational ineinander fügen zu wollen. Wenn man so hier zuletzt ein Geheimnis anerkennt, kann man zwar das Nebeneinander beider Betrachtungsweisen sich zu verdeutlichen und erträglich zu machen suchen. Die Welt um uns her gibt allerlei Bilder dafür an die Hand. Im Zusammenhang einer Erörterung über Gebetserhörung ist darauf jedoch nicht weiter einzugehen, vielmehr der Zusammenhang des Freiheitsglaubens mit dem religiösen Glauben zu verdeutlichen.

Denen, die sich mit dem Determinismus nicht zufrieden geben, weil er dem unmittelbaren Lebensgefühl widerspricht, das vor und bei ihrem Denken wirksam ist, bedeutet der Freiheitsglaube ein Ausfallstor aus der engen Ummauerung, in die uns die mechanistische Weltansicht einzuschließen droht. Die meisten, die sich nicht so einmauern lassen wollen, kennen aber nicht nur ein, sondern zwei solche Ausfallstore. Sie haben neben dem Freiheitsglauben noch irgendwelchen Gottesglauben. Manchen genügt auch der Gottesglaube für sich allein als solche Ausfallspforte. Ihr Gottesglaube hebt sie über das

Gefühl, der Welt verknechtet zu sein, hinaus; dafür verzichten sie gern auf den Gedanken, Gott gegenüber frei zu sein.

Es liegt nahe, von hier aus dem psychologischen Zusammenhang von Gottesglaube und Freiheitsglaube nachzudenken. Man kann diesen Zusammenhang verschieden fassen. Z. B. so: in Gottesglaube wie Freiheitsglaube spricht sich unter verschiedenen Formen ein verwandtes Empfinden aus, das Empfinden dafür, daß die Welt nicht aus sich erklärt werden kann und daß das Ich nicht aus der Welt erklärt, rational nicht bewältigt werden kann. Den Mechanismus, sofern er unser Seelenleben zu verschlingen droht, überwinden wir durch den Freiheitsglauben, die Mechanisierung der Welt überwindet der Fromme (andere mögen es auf andere Weise tun) durch den Gottesglauben. Der Gottesglaube ist Glaube an — man möchte beinahe sagen: Freiheit der Welt, an eine freie Weltseele oder an die Beseelung der Welt, die Herrschaft des Geistes in der Welt, er ist die radikalste Überwindung der mechanistischen Weltansicht. Er ist nicht nur Glaube an die Lebendigkeit der Welt; es kann jemand die mechanistische Weltansicht ablehnen, ohne Gottesglauben zu haben, und der Fromme kann die mechanische Welterklärung innerhalb ihrer Grenzen durchaus gelten lassen, an sie anknüpfen. Aber wer Gottesglauben hat, dem ist damit die Welt nicht mehr seelenlos.

Herkömmlich stellt man übrigens nicht beide Begriffe, Gott und unsere Freiheit, sondern zweimal je drei Begriffe nebeneinander, nur daß der Gottesbegriff in beiden Reihen enthalten ist. Kant hat in der Kritik der reinen Vernunft die Idee der Seele, die Idee der Welt und die Idee Gottes zusammengeordnet, andererseits in der Kritik der praktischen Vernunft Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die drei Grundgedanken der „natürlichen Religion" der Aufklärung, als Forderungen unseres sittlichen Bewußtseins zu erweisen gesucht. Statt die Sache so auszudrücken, wie es oben geschah, daß das Freiheitsbewußtsein schließlich mit dem Ichbewußtsein gegeben sei, könnte man auch sagen, im Freiheitsgedanken sei der Seelenbegriff aus dem Substantiellen, Substantivischen ins Aktive, Prädikative oder Adjektive umgesetzt. Stellt man wie die Aufklärer jener Zeit neben den Freiheitsglauben die Unsterblichkeitshoffnung, so ist der Zusammenhang offenbar der, daß der Freiheitsglaube die Selbstbehauptung der Seele gegen die Welt ausspricht, sofern die Seele von der Welt schon jetzt, schon längst erdrückt zu werden scheint; in der Unsterblichkeitshoffnung aber spricht die Seele ihre Selbstbehauptung gegen die Welt aus, sofern sie von dieser künftig verschlungen zu werden fürchten muß. So wehrt sich die Seele im Freiheitsglauben und im Unsterblichkeitsglauben gegen die Welt; der Gottesglaube aber ist (wenn man solche Deutungen weiter versuchen will, die natürlich nicht seinen Ursprung, sondern seine Bedeutung kennzeichnen) die Sicherung gegen die Selbstvergötterung oder doch Überhebung, die in unserem Freiheitsglauben gegenüber der Welt liegt. Hermann Oeser hat in seinen Gedanken des Herrn Archemoros (Heilbronn, Salzer, 4. Aufl. 1899) eine Gesindeordnung der Diener Gottes aufgestellt, die in teilweise scherzhaftem Ernst allerhand Gebote umbildet oder neu aufstellt. Das erste heißt: Du sollst noch andere Götter haben neben Dir. Die treffende Mahnung bedarf keiner Auslegung. Für den Frommen gilt: Gott ist die höhere Einheit, die unser Denken zu dem Gegensatz von Seele und Welt sucht, oder der tiefe Grund, in dem wir den Ausgleich aller Gegensätze ahnen. Man könnte auch sagen: die Weltidee schließt unser Denken nach außen ab, das Ichbewußtsein,

die Seelen- und die Freiheitsidee nach innen, die Gottesidee nach oben — doch wie unzureichend sind hier alle Bilder!

Dies nebenher. Worauf es mir ankam, war, daß dem Determinismus unser tatsächliches Bewußtsein bei unserem Handeln nicht entspricht. Er mag eine geschlossene Anschauung sein, als Weltanschauung einheitlich sein, niemals wird er als Lebensanschauung restlos durchgeführt d. h. niemals bekommt ein wahrhaft lebendiger Mensch es fertig, ihn ganz in sich aufzunehmen; immer bleibt das Bewußtsein des tätigen Menschen in Spannung zu dieser Theorie. Das gilt auch von dem vorhin erwähnten religiösen Determinismus. Doch wird der Determinist entgegnen: „mag ich eine Spannung in meiner Seele, meinem Bewußtsein behalten, der Indeterminist behält einen unerträglichen Widerspruch in seiner Theorie, wenn er die ganze übrige Welt kausal betrachtet und nur ein Stück der Welt davon ausnehmen will, zumal niemand das ganze Ich ausnimmt, jeder auch vieles im seelischen Leben kausal erklärt und kein Mensch die Grenze anzugeben vermag, wo jenes Zauberland der Freiheit anfange. Ist also der Determinist irgend schlimmer daran als der Indeterminist?"

Das alles gilt noch abgesehen vom religiösen Glauben. Wer jedoch sowohl für Freiheitsglauben wie für Gottesglauben eintritt, der ist nicht, wie der Determinist und der Indeterminist, mit je einem Widerspruch belastet (mag dieser bei beiden sich auch an verschiedener Stelle finden), sondern mindestens mit zweien. Einerseits widerstreitet der Freiheitsglaube unseren Beobachtungen von geschlossenem Zusammenhang des Geschehens. Ob der Gottesglaube, d. h. der Glaube an Gottes Dasein unserem Weltbild geradezu widerspricht oder nur eine allerdings nicht widerspruchslos vorstellbare Ergänzung dazu bedeutet, bleibe jetzt dahingestellt; aber jedenfalls widerstreitet die Vorstellung von einem nicht nur allmächtigen, sondern auch allwirksamen, alles wirkenden Gott wiederum durchaus der von menschlicher Freiheit. Gott mag größer, herrlicher scheinen, wenn er nicht nur Maschinen, sondern freie Wesen schaffen konnte; aber die Vorstellung einer Wechselwirkung zwischen Gott und Mensch, die sich ergibt, wenn der Mensch frei wollen kann, also bei seinem Wollen auch von Gott unabhängig ist, bedeutet, daß Gottes Wirken in einer Weise eingeschränkt wird, die den meisten Frommen aller Zeiten unerträglich schien. Oft hat vielmehr der Determinismus seine Kraft gerade erst aus religiöser Quelle erhalten: sobald an Stelle des unpersönlichen Weltzusammenhangs ein allmächtiger Gott tritt, scheint von menschlicher Freiheit noch viel weniger die Rede sein zu können. Nur gewinnt auch der Widerspruch gegen den Determinismus vermehrte Kraft aus religiösem Glauben. Der Gedanke, daß Gott allumfassend und allwirksam sei, daß schließlich er es sei, der in uns wirkt, ist vielen Frommen wahrlich nicht nur deshalb unvollziehbar, weil sie ihre Selbständigkeit nicht preisgeben wollen, sondern vor allem, weil sie nicht die frevle Behauptung wagen, Gott sei es, der in uns Menschen sündigt. Seine Allmacht einzuschränken ist ihnen ein Geringes gegenüber Sätzen, die seine Heiligkeit antasten würden.

Die mechanistische, deterministische Lehre ist eine einheitliche Theorie von Mensch und Welt. Vielleicht sind auch, wenn Gott als allwirksam gedacht wird, Mensch, Welt und Gott harmonisch zusammenzudenken. Dagegen widerstreiten menschliche Freiheit und geschlossener Weltzusammenhang einander.

Immerhin ist das nur ein Widerspruch. Wenn dagegen im sonst determinierten Weltgeschehen doch hier und da ein freier menschlicher Wille und darüber die Allmacht eines persönlichen Gottes walten soll, so herrscht völlige Disharmonie. Man möchte dann von jedem dieser drei Gedanken mit dem alten Bibelwort sagen, daß seine Hand wider jedermann, d. h. wider die beiden anderen und jedermanns Hand wider ihn sei. Ergibt sich da nicht die phantastischste Mythologie, eine wahre Anarchie der Prinzipien?

Nun, zum Teil beruht der Anschein des Mythischen offenbar nur auf dem zuletzt gebrauchten Bilde. Aber müssen wir nicht, wenn uns eine völlig widerspruchslose Welt- und Lebensanschauung unerreichbar sein sollte, wenigstens dahin streben, daß die Zahl der Widersprüche möglichst vermindert wird? Sodaß es unerträglich scheint, wenn jemand in der soeben besprochenen Weise Gottesglaube und Freiheitsglaube festhalten will trotz unserer Erkenntnis von der Gesetzmäßigkeit im Weltlauf. Und wenn, wer sie festhält, das (erstens) damit verteidigen wollte, daß drei oder vier Widersprüche schließlich noch leichter zu ertragen seien, als einer, so heißt das doch zu sehr aus der Not eine Tugend machen wollen. Ernster ist schon (zweitens) die Tatsache zu würdigen, daß das religiöse Denken sich überhaupt, seiner Natur nach in Spannungen, Widersprüchen bewegt. Von den Lebenden hat namentlich Wilhelm Herrmann auf diesen Sachverhalt hingewiesen, den man sich nicht durch den Namen systematische Theologie verschleiern lassen darf; der erweckt ja den Anschein, als ließen sich die Gedanken des Glaubens in ein widerspruchsloses System zusammenfügen. Will man also überhaupt neben den sittlichen Gedanken religiöse festhalten, so sind Widersprüche von vornherein zu erwarten. Drittens und vor allem aber: wo lebendiger Gottesglaube vorhanden ist und zugleich über die Stellung des Menschen in der Welt nachgedacht wird, da stellt wahrhaft frommes Empfinden Gott nie so neben Mensch und Welt, als wären diese drei gleichgeordnet. Ahnt der Fromme in Gott die Lösung der Welträtsel, ist Gott ihm der, in dem aller Streit schweigt, so ist Gott für den Frommen dem Gegensatz von Mensch und Welt schlechthin übergeordnet. Man kann den Gottesglauben überhaupt ablehnen, aber wenn man sich mit ihm ernstlich auseinandersetzen will, soll man den Gottesgedanken so fassen, wie er gefaßt sein will, ihn nicht herabziehen auf eine niedere Stufe. Gott in eine philosophische Gedankenreihe hineinzustellen, widerstreitet dem, was der Fromme mit seinem Glauben will, an seinem Glauben hat, im Grunde ebensosehr, wie Haeckels Wort, Gott sei wohl als gasförmiges Wirbeltier vorzustellen, nur daß natürlich jene philosophischen Erwägungen bei weitem nicht so plump sind, um keinen gröberen Ausdruck für Haeckels Redeweise zu gebrauchen. Es bleibt dabei: Gottesglaube wie Freiheitsglaube haben ihre starken Wurzeln in des Menschen Seele. Gewiß wird die Weltanschauung widerspruchsvoller, wo beiderlei Glaube vorhanden ist; aber wenn dadurch zugleich das Leben reicher wird, dann werden viele jenen Widerspruch tragen.

Viele — mehr läßt sich nicht sagen. Verstandesmäßige Beweise sind hier nicht möglich. Die Wahl zwischen Determinismus und Freiheitsglaube ist zuletzt Sache persönlicher Entscheidung. Man soll allerdings nicht vorschnell, was oben über den Unterschied objektiver und subjektiver Naturen gesagt wurde, hinüberspielen auf das Gebiet solcher Temperaments- und Charakterverschiedenheiten, die enger mit dem Sittlichen zusammenhängen. Vor dem Satz: „Die

aktiven Naturen werden den Freiheitsglauben vorziehen, die kontemplativen den Determinismus" warnt die Tatsache, daß Willensmenschen wie Calvin und Cromwell einen entschiedenen Prädestinationsglauben, also einen religiösen Determinismus vertraten. Vollends liegt es mir schlechterdings fern, eine von beiden Denkweisen an sich ethisch höher zu stellen, zu behaupten, daß stärkerem Willen zum Guten die indeterministische Lehre besser entspreche. Es gibt edelste Deterministen, die den Freiheitsgläubigen sittliche Vorbilder sein können. Von dem Antrieb zu frischer Tätigkeit oder von irgendwelchem anderen ethischen Interesse her die Auffassung von Gebet, Weltlauf und Gottes Wirken, die Schleiermacher und Scholz vertreten, allgemeingültig zu widerlegen ist unmöglich. Und wenn man sagt, es sei schließlich Selbstsucht, die sich in diesem trotzigen Selbstgefühl, dem Freiheitsglauben des Menschen ausspreche, so **kann** es gewiß Selbstsucht, Überhebung sein, die hier wirksam ist. Der Freiheitsglaube mag oft eine interessierte Denkweise sein. Aber ist etwa der Determinismus immer uninteressiert? Ist er nie herausgewachsen aus der müden Stimmung dessen, der in sittlichen Kämpfen unterlegen war, oder der leichtfertigen dessen, der die Verantwortung von sich abwälzen wollte? Ist es nicht eine prachtvolle Entschuldigung, daß wir Maschinen seien, dagegen eine schwere Last, sich verantwortlich, frei zu fühlen? Hier steht Glaube gegen Glaube.

Der Determinist wird allerdings immer zu der Behauptung neigen, daß seine Ansicht die wissenschaftlich einzig haltbare sei, dagegen die Annahme der Willensfreiheit ein bloßer Glaube, nicht nur unbewiesen, sondern auch unhaltbar. Aber es ist schließlich doch auch nur ein Glaube des Deterministen, daß seine Theorie, sein Glaube kein Glaube sei.

So viel zu der Vorfrage nach dem Zusammenhang des Freiheitsproblems mit dem der Gebetserhörung. Kräftig hat ihn **Bolliger**, die theoretischen Voraussetzungen des Bittgebets und deren Vernünftigkeit (1891), herausgearbeitet, so wenig ich manchem anderen aus dieser Rede beistimmen kann, namentlich nicht der schreiend ungerechten Polemik gegen die Anhänger einer abweichenden Erkenntnistheorie. Wir wenden uns nun der Hauptfrage zu, ob der Satz richtig ist, wir könnten nicht auf Gott einwirken.

5. Die religiösen Gründe der resignierten Ansicht.

Wie wir sahen, daß der landläufigen Art des Betens starke religiöse Bedenken entgegenstehen, so hat die resignierte Ansicht vom Bittgebet auch ihre starken religiösen Motive.

Scholz beansprucht, daß man die größere Kraft demjenigen Gottesbewußtsein zugestehe, das die harten Realitäten des Weltlaufs nicht nur restlos aufnimmt, sondern sogar noch imstande ist, sie zur Religion in Beziehung zu setzen. Harte Realitäten: d. h. hier die Unveränderlichkeit des Schicksals überhaupt, die bei der resignierten Auffassung des Bittgebets vorausgesetzt wird. Denn mit einzelnen harten Realitäten, einzelnen schweren Schicksalen, wenn sie tatsächlich hereinbrachen, haben sich immer wieder auch solche Fromme abgefunden, die eine realistischere Auffassung vom Bittgebet hatten, und sie haben diese Schicksale durchaus zur Religion in Beziehung gesetzt, als Gottes Fügung hingenommen. Aber zugegeben sei, daß bei der resignierten Auffassung des Bittgebets **eine** Gefahr nicht besteht, der viele erlegen sind, weil

sie weitergehende Hoffnungen hatten: sie konnten widrigen Schicksalen gegenüber den Wunsch, Gott möge die Gefahr abwenden, auch dann noch nicht lassen, als jene Schicksale bereits unabwendbar erschienen, und mancher hat dann, wenn seine Hoffnung doch nicht in Erfüllung ging, schließlich mit ihr zugleich seinen Glauben begraben.

Viele Gewohnheitsbeter werden allerdings gegen die resignierte Ansicht vom Gebet einwenden: „wenn ich mir nichts mehr erbeten kann, wenn ich nicht mehr soll glauben dürfen, daß Gott auf menschliches Bitten hin die Dinge bisweilen anders gehen läßt, als sie sonst gegangen wären, wenn vielmehr alles doch ein für allemal bestimmt ist, ein unabänderliches Schicksal über meinem Leben waltet, dann mag ich in der Tat vom Beten nichts mehr wissen, dann verliert der Glaube für mich seinen Sinn und Wert.“ Aber die Gesinnung, die so spricht, ist nicht der kindliche Glaube, sondern es ist der kindische Unmut, der, weil ihm manche Wünsche unerfüllt bleiben, sich in schmollendem Trotz gefällt. Liegen in jenen Worten nicht arge Übertreibungen? Ist es dann wirklich nur ein Schicksal, das die Welt und unser Leben regiert, und kein Gott mehr? Wenn es aber ein Gott ist, wie ihn das Christentum glaubt, heilig und gütig, soll es dann für nichts geachtet werden, daß er den Weltlauf zu einem seligen Ziele hinleitet, auch wenn uns dabei manches, was wir heiß ersehnten, versagt bleibt? Es wäre eine tiefe Verderbnis der Gesinnung, wollte jemand, der gewöhnt ist, zu beten, nun, wenn er zu resignierter Auffassung des Bittgebets kommt, deshalb überhaupt nicht mehr beten; wer so handelte, wäre selbstsüchtig, anmaßlich, undankbar. Wollen wir wirklich unsere geringe Einsicht über die Weisheit Gottes stellen, der seinen Weltplan in majestätischer Geschlossenheit ausführt? Soll es nichts bedeuten, daß Gott uns täglich tausend gute Gaben gibt und daß er uns unsere Schuld vergibt? Alle diese Gedanken des Christentums bleiben doch in Geltung — so meint wenigstens der Vertreter der resignierten Auffassung des Bittgebets. Ob sie tatsächlich alle in Geltung bleiben, ob und welchen Sinn es z. B. hat, bei der resignierten Ansicht vom Bittgebet um Vergebung der Schuld zu bitten, das werden wir noch prüfen. Sicher aber wird das Bittgebet bei der resignierten Auffassung nicht überhaupt sinnlos.

Die Bedeutung, die es behält, wird freilich vielen bescheiden scheinen, gemessen an dem, was die realistische Ansicht des Gebets verspricht. Scholz kennzeichnet im Anschluß an den norwegischen Philosophen Monrad die Bedeutung, die es behalte, so: (erstens) es verändere die Gemütsverfassung des Betenden, damit sein Handeln auf die Welt und so den Weltlauf selbst. Jene Veränderung der Gemütsverfassung soll und wird aber nicht nur für den Augenblick eintreten, und so ergänzt Scholz diesen Gedanken Monrads dahin, daß das Bittgebet (zweitens) uns helfe, nicht nur unseren Willen dem Willen Gottes unterzuordnen, sondern uns überhaupt grundsätzlich auf Gott einzustellen, unser Gefühl der Abhängigkeit von Gott und unseren Lebenszusammenhang mit Gott reicher zu entwickeln.

Beides ist richtig: oft haben Menschen, die niedergeschlagen und schwach waren, im Gebet neue Zuversicht und Kraft gefunden; das hat günstig auf ihr Tun gewirkt und dies Tun hat vielleicht weitreichende Folgen gehabt, sodaß, auch wenn ihnen das nicht gewährt wurde, worum sie zunächst baten, ihr Gebet doch ihnen und anderen Segen brachte — der Fromme wird sagen: in höherem Sinn erhört wurde.

Zwar erhebt sich die Frage: ist es dazu, daß in meine Seele Trost und Frieden einziehen, nötig, daß ich Gott anrufe? Ergebung, Ruhe kann ich auch finden, wenn ich den Weltlauf in seiner ehernen Ordnung betrachte und ihn irgendwie im Sinn einer Entwicklungslehre, im Sinne des Fortschritts als vernünftig deute, oder doch mich über das, was mir als widriges Schicksal erscheint, damit tröste, daß andere, die mehr wert waren oder sind, als ich, Härteres erlitten und erleiden. Trotzdem bleibt ein starker Unterschied zwischen stoischer Ergebung in das Schicksal und wirklichem Gottvertrauen. Das Schicksal ist ein Neutrum; finden wir aber im Weltlauf das Walten einer weltüberlegenen geistigen Macht, so gibt das unserem Erleben, unserem ganzen Leben eine andere, frischere Färbung.

Die zweite Bedeutung, die das Bittgebet auch bei der resignierten Ansicht behält, daß es uns helfe, uns überhaupt auf Gott einzustellen, drückt Scholz etwas verwickelt so aus, daß der Betende, der die Wirkungen des Bittgebets trotz ihres rein natürlichen Charakters dennoch als Wirkungen Gottes empfinde, gerade deshalb bete, um diese an sich ganz natürlichen Wirkungen als Wirkungen Gottes empfinden zu können. Man kann den Gedanken schlichter so fassen: „Das Gebet ist nicht nur Erzeugnis und Ausdruck der Frömmigkeit, sondern auch Anregungsmittel der Frömmigkeit; die wirklich Frommen beten nicht nur, weil sie fromm sind, sondern zugleich, um frömmer zu werden, um ihr Leben immer allgemeiner und stärker in religiöses Empfinden einzutauchen." Das ist eine Tatsache, der wir in Geschichte und Gegenwart der Religion oft genug begegnen.

Natürlich ergibt sich von hier aus, daß die Bittgebete nicht nur anderen Wortlaut, sondern auch anderen Inhalt bekommen müssen. Statt um bestimmte Einzelgüter oder um Bewahrung vor einzelnen Nöten zu flehen, sollten wir vielmehr vor Gott den Wunsch aussprechen, daß er uns Kraft gebe, jede Not zu ertragen und unseren Willen mehr und mehr mit dem seinen zu einigen. Und wenn manche meinen, gerade wenn sie kindlich um einzelne Güter bitten, in dem Glauben, Gott werde ihnen die auf ihr Gebet hin geben, so würden sie bei solchem Gebet überhaupt innerlich ruhiger, gehorsamer gegen Gottes Willen, so ist erstens zu fragen, ob sie sich dabei nicht über sich selbst täuschen. Wird dadurch, daß wir unsere Gedanken auf jene Einzeldinge richten, nicht vielmehr unser Eigensinn gestärkt, aber nicht das geduldige Gottvertrauen? Der Kleinglaube gemehrt statt des Glaubens? Zweitens: auch wenn das Gebet um einzelne Güter jene günstige Wirkung hätte, können, sollen, dürfen wir uns denn künstlich auf die Stufe der Kinder versetzen, in die Redeweise der Kinder hineinschrauben? Wer zu der Ansicht kommt, daß Gott nicht auf unser Gebet hin einzelne Güter gibt, die er uns sonst nicht gegeben hätte, ist es für den nicht das einzig Ehrliche, von vornherein nur zu sprechen: „Dein Wille geschehe" und darum zu bitten oder vielmehr vor Gottes Angesicht den Vorsatz zu fassen, daß unser Wille den seinen ehre?

Denn das bleibt allerdings zu fragen: gewiß wird das Gebet bei dieser Ansicht nicht überhaupt sinnlos; aber ist es eigentlich noch Bittgebet? Wenn ich zu einem heiligen, weisen, gütigen Gott aufblicke, mag mich das zuversichtlich, friedevoll machen, während das Nachdenken über den Gang der Schicksale, über den Zusammenhang der Ereignisse in einer Welt, die kein Gott regiert, diese Wirkung nicht ebenso sicher hat. Aber ist es erlaubt, dieses Aufblicken zu ersetzen durch ein Rufen zu Gott, das bestimmte Bitten zum Inhalt

hat? Ist das Aussprechen solcher Bitten nicht sinnlos, wenn Gott doch alles ein für allemal bestimmt hat, den Weltlauf nicht mehr ändert? Wird nicht, entsprechend dem oben Gesagten, dann auch das Dankgebet, wenigstens wenn man das Wort im engeren Sinne nimmt, sinnlos? Es bleibt dann nur die anbetende Betrachtung. Ob man sie Gebet nennen darf, darüber läßt sich reden; aber jedenfalls wollen wir, wenn wir den Namen behalten, uns darüber nicht täuschen, daß die Sache anders geworden ist. Auf diese Fragen wird abschließend zu antworten sein erst wenn wir nicht nur den Glauben an menschliche Freiheit, sondern auch die Vorstellung, daß Gott lebendig sei, gewürdigt haben.

Minder wichtig ist und nur nebenher erwähnt sei es, daß man gelegentlich gemeint hat, die Geschlossenheit des von Gott geordneten Weltzusammenhangs in überraschender Weise gerade zur Rechtfertigung des Bittgebets benutzen zu können. Aus dem Gedanken, daß alles von Gott vorausbestimmt ist, ergibt sich die Folgerung: „also ist auch unser Beten von ihm vorherbestimmt". Man hat versucht, diesen Gedanken als keineswegs drückend, lähmend zu erweisen, sondern aus ihm geradezu stärkste Ermunterung zum Beten herzuleiten, durch ihn die Hoffnung zu rechtfertigen, es werde auch in der äußeren Welt das eintreten, worum wir bitten. Die Meinung ist dabei die, Gott habe vorausgewußt, was seine geliebten Kinder von ihm bitten werden, und habe den Zusammenhang der Dinge so geordnet, daß mit ihrem Wunsch der Ausgang übereinstimme. Aber diese Denkweise hat schon Schleiermacher scharf verurteilt: „So hoch hat Gott es nicht mit uns angelegt, daß unsere Wünsche Weissagungen sein sollen" (Predigten I, Ausg. von 1843, S. 29). Schleiermacher geht hier allerdings zu weit. Denn diejenigen, die er bekämpft — es sind Denker wie Origenes und Eckart darunter —, meinen ja nicht, daß unsere Bittgebete immer den erwünschten Erfolg haben. Also würden unsere Wünsche nur in manchen Fällen Weissagungen sein. In welchen, wissen wir nicht voraus. Insofern bleibt das Walten des allmächtigen Gottes auch nach der von Schleiermacher bekämpften Ansicht für uns unerforschlich.

Aber ein anderes Bedenken erhebt sich gegen sie, nicht erst bei der Frage, wie die Gebetserhörung zu denken sei, sondern schon bei der Frage, wie das Gebet überhaupt zustande komme. Wer beten will, kann zwar dabei mit Luther sich durchaus daran erinnern, Gott als unser Vater ermuntere uns, daß wir getrost und mit aller Zuversicht ihn bitten sollen, wie die lieben Kinder ihren lieben Vater. Ja immer wieder haben Fromme nicht nur davon gesprochen, daß Gott unser Beten wolle, sondern auch davon, daß er es wirke, daß er uns den Schrei nach ihm ins Herz gebe, daß wir, wie Pascal es ausdrückt, ihn nicht suchen würden, wenn wir ihn nicht schon gefunden hätten, oder vielmehr: wenn er uns nicht schon gesucht und gefunden, wenn er uns nicht von Anfang an in seiner Hand gehabt und zu sich gezogen hätte. Andere jedoch empfinden anders. Mögen sie sich bei vielen Stücken ihres Tuns und Denkens mehr passiv fühlen, gerade das Gebet gehört nicht dazu. Ihre Äußerungen menschlicher Bedürftigkeit gegenüber Gott empfinden diese Frommen durchaus als aus ihrem Eigensten kommend. In jedem Falle gilt: im selben Augenblick, wo wir beten, den Gedanken zu vollziehen, Gott habe dies unser Beten vorausbestimmt, beten wollen und im selben Augenblick mit gleicher Deutlichkeit denken, daß Gott unser Beten wirkt, das bringt kaum jemand fertig. Es ist

psychologisch schwer möglich. Das aktive und das passive Bewußtsein mögen bei uns miteinander abwechseln, zur einen Zeit mag das eine, zur anderen das andere stärker sein, aber in jedem Moment pflegt eins von beiden zu überwiegen. Dieser ganze Gedanke, Gott habe, wie alles, so auch unser Beten vorausbestimmt und eben dadurch werde die Erhörung des Bittgebets begreiflich, gehört der nachträglichen Reflexion an, die dem unmittelbaren Bewußtsein des Betenden fremd ist. Strauß hat richtig gegen Thomas von Aquino und die anderen, die so das Gebet von Gott vorausbestimmt sein lassen, bemerkt, damit sei die Wirksamkeit des Gebets aufgegeben, „da es hiernach nicht mehr die vom Menschen ausgehende Ursache der Erhörung, sondern der von Gott selbst dem Erfolg vorausgeschickte Vorbote desselben ist“ (Die christliche Glaubenslehre II, 1841, S. 388). Immerhin werden wir hier schließlich wieder auf die Frage nach Willensfreiheit und Determinismus geführt; so mag diese Andeutung genügen, daß es psychologisch schwierig ist, den Gedanken, Gott habe alles vorausbestimmt, geradezu als Rechtfertigung des Bittgebets und Motiv zum Bittgebet zu verwenden.

Aber mag dieser Gedanke, daß alles vorausbestimmt sei, auf unsere Freudigkeit zum Beten wirken wie er will, drängt er sich nicht allen Frommen auf, sobald sie überhaupt damit Ernst machen, Gottes Walten in der wirklichen Welt zu finden? Wollen wir Religion behalten oder erwerben, so gibt sie uns doch sicher kein Recht, es mit der Gesetzmäßigkeit des Geschehens in dieser Welt und seiner Beobachtung weniger ernst zu nehmen. Auf die tatsächlichen Zusammenhänge nüchtern zu achten, ist Pflicht des Frommen wie des Glaubenslosen. Und wenn wir auch nie mit unbedingter Sicherheit wissen, was geschehen wird, so soll doch, wie der Mann der Wissenschaft stets versucht, zu dem, was wirklich geschehen ist, die zureichenden Ursachen zu finden, ebenso der Fromme, der Betende immer wieder das, was wirklich geschehen ist, als von Gott gewirkt ansehen und darin den Willen Gottes ehren — mit den zwei Vorbehalten, die hier selbstverständlich sind.

Der erste Vorbehalt ist, daß wir von vielem in der Welt, vielem Unrecht und vielem Leid, schlechthin nicht verstehen, wie es dem Willen eines allmächtigen, heiligen und gütigen Gottes entsprechen soll. Der Glaube an menschliche Freiheit und die Versuche der Theodizee mildern die Probleme, die hier vorliegen, bringen aber keine vollen Lösungen. Der zweite Vorbehalt ist, daß ja die Weltgeschichte immer weiter geht. Was heute oder morgen geschieht, kann durch Zusammenhänge, in die es übermorgen hineingestellt wird, eine ganz veränderte Bedeutung gewinnen. Was Gott wirklich vor hat, kann also der Fromme nie aus einzelnen Ereignissen oder Ereignisreihen mit Sicherheit entnehmen, da sozusagen nichts endgültig ist. Immerhin trägt vieles für uns den Charakter des Abgeschlossenen. Unter die Geschichte von 1806—1812 wurde 1813—1815 wirklich für lange Zeit ein Strich gezogen. Und wenn ein Mensch, um dessen Leben man bangte und betete, doch stirbt, so ist damit Gottes Wille in diesem Falle abschließend dargetan. Oder scheint es doch nur so? Lebendiger Glaube pflegt über den Tod hinauszugreifen. Auch kennen wir vom Tode immer nur das Daß, die Tatsache, nicht das Wozu; wir wissen nicht, welchen (menschlichem Ermessen nach) schwereren Lebensschicksalen der Dahingeschiedene durch seinen Tod enthoben worden ist.

Mit diesen Vorbehalten aber gilt: wissen wir auch nicht, was geschehen wird, so hat doch der Fromme in dem, was dann wirklich geschieht, den Willen Gottes zu ehren; täte er es nicht, so wäre das unfrommer Eigensinn. Ist also die entsprechende Betrachtung nicht schon von vornherein anzuwenden? Folgt die Unveränderlichkeit des von Gott bestimmten Weltlaufs nicht einfach aus der Unveränderlichkeit Gottes? Gehört aber die Unveränderlichkeit Gottes nicht zu den wertvollsten religiösen Gedanken?

So soll man nicht verkennen, daß der Versuch, das Bittgebet und den Glauben, es sei alles von Gott vorausbestimmt, miteinander zu vereinen, von starkem religiösem Ernst getragen sein kann. Es ist eine dem aufrichtig Frommen sehr verständliche Mahnung, wenn Hase (Gnosis I, 1827, S. 261 und 262), auf Lösung des Problems verzichtend, erklärte, eine Antwort auf die Frage, ob nicht auch ohne Gebet die Erhörung eingetreten wäre, sei ohne alle Bedeutung, weil, welche Antwort auch gegeben werde, sie keinen Einfluß haben solle auf das Gebet. Keinesfalls darf man die Ansicht, unser Leben regiere ein heiliger, allweiser, allmächtiger Gotteswille, den wir durch unser Beten nicht zu beeinflussen, nicht umzustimmen vermöchten, rasch als eine Erstarrung, Verödung der Religion abtun wollen. Man soll vielmehr der reifen Frömmigkeit gerecht werden, die solcher Denkweise zu Grunde liegen kann.

6. Die Unmöglichkeit allgemeingültiger Erfahrungsbeweise auf diesem Gebiet.

Trotz alledem ist der Satz, daß wir nicht imstande seien, auf Gott einzuwirken, keine wirkliche Lösung des Problems, das uns beschäftigt.

Erwachsen ist er, mag er auch, wie wir sahen, seine religiösen Motive haben, doch vor allem aus theoretischen Erwägungen. Scholz sagt, der Gedanke, daß Gott durch unser Gebet bestimmbar sei, widerstreite „nicht nur der Vernunft, die eine Einwirkung des Endlichen auf das Unendliche für undenkbar erklären muß“, er widerspreche ebenso „aller kontrollierten Erfahrung, die auch nicht einem einzigen derartigen Fall auf die Spur gekommen ist“.

Dieser Hinweis auf das Fehlen entsprechender Erfahrung hat sein gutes Recht gegenüber einer anderen religiösen Vorstellung, der vom Mirakel, vom Wunder im Sinne einer Durchbrechung der Naturgesetze, sofern hier nicht nur eine übernatürliche, überweltliche Ursache des Vorgangs behauptet wird, sondern auch, ja wesentlich eine übernatürliche Beschaffenheit des Ereignisses. Immer wieder hat wissenschaftliche Forschung die Glaubwürdigkeit der Berichte von solchen Vorgängen erschüttert, jene außerordentliche Beschaffenheit als unwirklich dargetan; bei keinem erscheint uns solche Beschaffenheit unbestreitbar erwiesen.,

Bei Gebetserhörungen dagegen, wenn sie nämlich in Ereignissen gefunden werden, die vom sonstigen Verlauf des Geschehens sich nicht in mirakelhafter Weise unterscheiden, behauptet der Fromme nicht solche außerordentliche Beschaffenheit des Vorgangs, sondern er verlängert nur, wie besprochen, die Reihe der Ursachen, die zur Erklärung herangezogen werden, über die natürlichen, innerweltlichen Ursachen hinaus. Eine Erklärung aus diesen Ursachen genügt ihm nicht. Seine Denkweise wird nur ungenau wiedergegeben, wenn man sagt, nach seiner Ansicht müsse das als Gebetserhörung verstandene

Ereignis auf Gott zurückgeführt werden. Nein, er muß es auf Gott zurückführen. Aber wenn eines Christen Gebet um Überwindung irgendwelcher Not erhört worden ist, so wird er normalerweise nicht behaupten, die Ereignisse, die der Not ein Ende machten, seien von Gott in anderer Weise bewirkt, als das sonstige Geschehen, seien weniger natürlich erklärbar als andere Vorfälle, alltägliche Vorfälle, die für ihn nicht die gleiche religiöse Bedeutung haben. Nur hat für ihn eben dieser Vorgang, die Rettung aus der Not, seine besondere Bedeutung gewonnen; er spürt dankbar, daß die Dinge hier gerade ihm Segen gebracht haben, er hört aus dem Geschehen Gottes Gruß gerade an ihn heraus. Indessen, mag die Heraushebung dieses Ereignisses nur subjektiv begründet sein, mag er dem Vorgang nicht eine mirakelhafte Sonderstellung zuschreiben, er führt das Geschehnis doch auf Gott zurück, und ein allgemeingültiger Beweis, daß hier auf Gott zurückgegangen werden müsse, ist in der Tat noch in keinem Falle gelungen.

Aber man stelle sich einmal vor, was es bedeuten würde, wenn im Ernst ein solcher Beweis gelänge! Damit wäre das Dasein Gottes sonnenklar erwiesen. Der Glaube wäre in Wissen verwandelt. Das wäre aber nicht die Vollendung der Religion, sondern das Ende der Religion. Auch das Ende der Sittlichkeit; wenigstens wäre diese in dem Augenblick ihrer Würde beraubt, wo verstandesmäßig, wissenschaftlich nachgewiesen wäre, daß der Gottesglaube des Christentums oder anderer höherer Religionen wahr ist. Denn wenn unumstößlich fest steht, daß ein heiliger und allmächtiger Gott die Welt regiert und uns nach dem Tode richtet, so wird es für jedermann zum selbstverständlichen Grundsatz der Klugheit, sittlich zu leben. Den Charakter selbständiger Entscheidung aus dem Innersten heraus, nicht einer von Interessen diktierten Notwendigkeit, würde das sittliche Handeln dann verlieren. Einen allgemeingültigen Erfahrungsbeweis für Gebetserhörungen in jenem Sinne wird also nur fordern, wer sich die Folgerungen nicht klar gemacht hat, die sich aus dem Gelingen solches Beweises ergeben würden.

Und wer sich den Charakter solches Beweises nicht klar gemacht hat. Die Beweisführung würde ja hier von ganz anderer Art sein, als in den Fällen, wo der Streit um die Tatsächlichkeit eines Mirakels geht. Ob eine wirkliche Totenerweckung erfolgt ist oder der Vorgang von anderer Art war oder überhaupt der ganze Bericht erdichtet ist, ob eine behauptete wunderbare Krankenheilung Tatsache ist oder vielleicht gar keine wirkliche Heilung eintrat, sondern nur eine vorübergehende Besserung, die durchaus erklärlich ist, das läßt sich unter Umständen sicher ermitteln. Dagegen ein Beweis für Gebetserhörung im angegebenen Sinne müßte uns dartun, daß der Weltlauf, wenn die Gebetserhörung nicht eingetreten wäre, sich anders abgespielt haben würde; zu solcher Beweisführung müßte uns die Formel bekannt sein, nach der er sich abspielt. Oder, was dasselbe besagt, es müßte gezeigt werden, daß alle in der Welt bis dahin vorhandenen Kräfte den als Gebetserhörung bezeichneten Vorgang nicht erklären (weshalb dann auf Gott zurückgegangen wird); dazu müßten uns alle in der Welt wirksamen Kräfte bekannt, unsere Erkenntnis der Welt müßte abgeschlossen sein.

Beweise jener Art sind also in der Tat nicht vorhanden, aber ihr Fehlen besagt nichts. So wenig der Fromme, wenn er sich darauf beruft, daß er herrliche Erfahrungen von Gebetserhörung gemacht habe, damit den Zweifler

widerlegen kann, oder jedenfalls, wenn er auch den und jenen Zweifler überzeugen mag, doch den Zweifel nicht allgemeingültig zu widerlegen imstande ist, ebensowenig wird durch das Fehlen eines allgemeingültigen Erfahrungsbeweises für Gebetserhörungen die Frage, die uns beschäftigt, schon im verneinenden Sinne entschieden.

Wilhelm Walther sagt „wir können in vielen Fällen nicht feststellen, ob ein uns erfreuendes Handeln Gottes durch unser Gebet hervorgerufen ist oder auch ohne dieses eingetreten wäre" (Die Gebetserhörung, 1911, S. 23). Er scheint da Unmögliches zu verlangen oder zu versprechen, sofern er in seinen Worten voraussetzt, daß wir in manchen Fällen das doch feststellen können. Nur schränkt er diese Behauptung selbst wieder ein: wir könnten keinem Ungläubigen die Wirklichkeit von Gebetserhörungen so beweisen, daß er sie glauben müßte (ebd. 84). Also handelt es sich in jenen Fällen nur um subjektive Sicherheit. Und die Erfahrung, aus der nach ihm der zweifellose Glaube an die Wirklichkeit eines direkten Eingreifens Gottes in das Geschehen entsteht, ist die, daß auf unser Gebet hin Gott uns befreit hat von der Schuld und von der Schwäche gegenüber neuen Versuchungen. Der Ernst dieses Beispiels sichert Walthers obigen Satz gegen leichtfertigen Spott oder hochmütige Kritik. Aber dabei wird es bleiben, daß wir in keinem Fall allgemeingültig feststellen können, es sei auf unser Gebet hin eine Änderung des Weltlaufs erfolgt. Nur darf man ebensowenig aus dem Fehlen solcher Feststellungen den Schluß ziehen, den Scholz daraus zieht. Solche Feststellungen fehlen, weil der Natur der Frage nach sie uns weder im einen noch im anderen Sinne möglich sind.

Immerhin darf man nicht verkennen: ihr Fehlen raubt für viele Menschen dem Glauben einfach die Luft. Diese vielen würden in dem soeben geführten Nachweis der Unmöglichkeit allgemeingültiger Beweise für Gebetserhörungen nur ein billiges Kunststück, eine tatsächlich ungerechte Spitzfindigkeit sehen. Sie wollen und suchen, wenn sie an Gott und an Gebetserhörungen glauben sollen, doch irgendwie Beweise solchen Glaubens, allgemeingültige rationale oder Erfahrungsbeweise. Und wenn wir Theologen ihnen entgegenhalten: „Damit verkennt ihr das Wesen des Glaubens; ihr seid rückständig", so dürfen wir nicht vergessen, wer Jahrhunderte hindurch die Menschen zu solcher Verkennung erzogen hat: eben die Kirche, die Theologie, die immer wieder den Glauben so behandelte, als sei er allgemeingültig zu beweisen.

Überdies bedeutet das vorhin Dargelegte nur so viel, daß einer der Einwände wegfällt, die man gegen die realistische Ansicht von Gebetserhörungen erhebt. Wichtiger ist die Frage, ob positive Gründe für das Vertrauen vieler Beter vorhanden sind, wir Menschen könnten auf Gott einwirken.

7. Unveränderlichkeit und Lebendigkeit Gottes.

Daß die großen Beter und Beterinnen vergangener Zeiten fast alle die starke Zuversicht gehabt haben, solche Einwirkung auf Gott ausüben zu können, das soll man sich zwar vergegenwärtigen, aber Autoritätsbeweise in diesen Dingen sind nicht zwingend. Insbesondere der Bibel gegenüber, auch den Worten Jesu gegenüber gilt: es ist mindestens unsicher, ob wir daraus eine einheitliche „Lehre über das Gebet" entnehmen können. Jesus ermahnte seine Jünger, beim Gebet nicht viel zu plappern wie die Heiden, weil der himmlische Vater, ehe wir bitten, weiß, was wir bedürfen. Hat derselbe Jesus wirklich

in dem uns überlieferten Wortlaut die Gleichnisse gesprochen von dem ungerechten Richter, der durch das hartnäckige Bitten der Witwe sich schließlich umstimmen läßt, und von dem Manne, der sich erst in seiner Nachtruh nicht stören lassen will, dann aber dem zudringlichen Freunde doch schließlich das verlangte Brot gibt? (Matth. 6, 7, 8; Luk. 18, 1 ff.; 11, 5 ff.). Ich halte das nicht für ausgeschlossen, aber ich gehe auf all die geschichtlich-kritischen Fragen, die hier zu erörtern wären, nicht ein. Denn von keinem der Männer und Frauen, die durch die Kraft und Innigkeit ihres Betens für uns vorbildlich geworden sind, gilt, daß wir alle ihre Gedanken einfach uns aneignen können. Gewiß finden sich bei ihnen allen Vorstellungen, die wir aus ihrer Zeit heraus erklären können, die aber der heutige Christ ablehnen muß. Ebensogut wäre es möglich, daß auch in manchen ihrer Worte und Lehren über das Gebet die reine Gesinnung, in der sie hoch über uns stehen, eine unvollkommene Fassung erhalten hätte, an der nicht haften darf, wer heute ein rechter Jünger jener Männer sein will. Gerade von den Großen auf religiösem Gebiet gilt, daß sie mehr waren als alle ihre Sätze, daß sie ihr Erleben in ihren Begriffen nur ungenügend haben ausschöpfen können, daß sie, wenn man so sagen darf, sich selbst nicht immer recht verstanden haben. Ob die Meinung, wir könnten nicht auf Gott einwirken, für den, der religiösen Glauben hat — und ein anderer denkt ihr überhaupt nicht nach — eine wirkliche Lösung des Problems ist, das kann nicht durch Hinweis auf Autoritäten entschieden werden, und seien es die dem Christen heiligsten, sondern das kann sich nur ergeben, wenn man das Verhältnis jener Meinung zu den bleibenden Grundtrieben des religiösen Empfindens und Grundzügen des religiösen Denkens prüft.

Bei der Ansicht, wir vermöchten nicht auf Gott einzuwirken, könnte der Fromme sich beruhigen unter einer Bedingung: wenn wir, wie wir fühlen, daß Gott erhaben ist über uns, ihn ganz ebenso erhaben fühlen über die Zeit, wenn er vor uns steht als derjenige, vor dem nicht nur tausend Jahre sind wie ein Tag, sondern vor dem gestern ist wie morgen, für den es kein Vorher und kein Nachher gibt, wenn wir mit dem Gedanken der Ewigkeit in diesem höchsten Sinne Ernst machen. Aber wie schwer wird uns das! Je tätiger wir sind, je lebendiger wir auf die Welt wirken, in der Zeit wirken, um so schwerer wird es uns, die Welt und Gottes Walten so im Dämmerlicht der Zeitlosigkeit versinken zu lassen, wie der Mystiker, der Grübler, die schönheittrunkene Seele des Ästheten es können. Unter der Voraussetzung aber, daß es uns nicht gelingt, und in dem Maße als es uns nicht gelingt, ist der Satz, wir könnten nicht auf Gott einwirken, keine wirkliche Lösung des Problems.

Wieso nicht, wird uns deutlich, wenn wir den vorhin erwähnten Gedanken der Unveränderlichkeit Gottes prüfen und dem der Lebendigkeit Gottes gegenüberstellen.

a) Widerstreit und relative Vereinbarkeit beider Begriffe.

Unveränderlichkeit und Unbeeinflußbarkeit sind begrifflich allerdings nicht ganz dasselbe. Es kann jemand unbeeinflußbar und doch veränderlich sein, wenn der Grund seiner Veränderungen nicht außer ihm, sondern in ihm selbst liegt. Ob wir uns dergleichen wirklich vorstellen können, ist freilich eine andere Frage. In jedem Falle aber ist der Unveränderliche zugleich unbeeinflußbar; Unveränderlichkeit ist der weitere Begriff. Was dafür spricht,

daß man Gott Unveränderlichkeit zuschreibe, ist eben damit ein Grund, ihn für unbeeinflußbar zu erklären; andererseits würde von Bedenken gegen den Satz, daß Gott unbeeinflußbar sei, noch festzustellen sein, inwieweit sie zugleich nötigen, Gott für unveränderlich zu halten.

Gewiß gehört die Unveränderlichkeit zu den „Eigenschaften Gottes", die seit lange in der Dogmatik aufgezählt und behandelt zu werden pflegen, und zwar zu der Klasse derjenigen, die eine Verneinung aussprechen. Man kann von ihr auch nicht sagen, daß sie, wie manche Eigenschaften gerade dieser Klasse, aus der neuplatonischen Philosophie in die christliche Glaubenslehre gekommen, dem religiösen Interesse von Haus aus fremd sei. Es ist ein Bibelwort, daß bei dem Vater des Lichts keine Veränderung ist. Von Gottes Treue und Beständigkeit reden die biblischen Schriftsteller immer wieder. Und jedem nachdenkenden Frommen unserer Tage scheint sich der Gedanke der Unveränderlichkeit Gottes tief einprägen zu müssen. Immer deutlicher enthüllt sich uns die ewige Gleichmäßigkeit der Gesetze der Natur. Immer gewaltiger tritt uns trotz Revolution und Krieg, oder vielmehr gerade in und nach ihnen, die Unverbrüchlichkeit sittlicher Ordnungen entgegen. Darf man Gott, dem Höchsten, geringere Beständigkeit zutrauen?

Dem Gedanken der Unveränderlichkeit Gottes widerspricht es auch nicht, daß Gottes Wesen im Christentum als Liebe verstanden wird. Wenn Walther (a. a. O. S. 49) sagt, in der Liebe liege eine Selbstbeschränkung Gottes, so wird das Recht dieser Vermenschlichung Gottes umstritten bleiben. In einer Selbstbeschränkung läge allerdings eine Veränderung. Gottes Liebe oder Güte kann aber als unveränderlich gedacht werden. Widerspruch erhebt sich indessen von anderer Seite her. Gegenüber der Behauptung, Gott sei unbeeinflußbar, unveränderlich, ist vielmehr auf einen anderen religiösen Gedanken hinzuweisen, der schlichter, nicht so erhaben ist, nicht so reichen ethischen Inhalt hat wie der, daß Gott Liebe sei, aber in allen höheren Religionen eine wichtige Rolle spielt. Dieselbe Bibel, die Gott Unveränderlichkeit zuschreibt, spricht vom lebendigen Gott.

Sind beide Gedanken vereinbar? Schließen Unveränderlichkeit und Leben sich nicht aus, da alles Leben Veränderung ist? Und welcher von beiden einander widerstreitenden Gedanken ist stärker, der, daß Gott lebendig, oder der, daß er unveränderlich sei?

Der Satz, daß Gott unveränderlich sei, erscheint sinnlos, wenn wir an solche Unveränderlichkeit denken, wie wir sie aus der äußeren Natur kennen. In der äußeren Natur steht uns das Lebendige höher als das Tote, das Veränderliche höher als das Unveränderliche. Denn unveränderlich ist hier nur, was erstorben oder noch nicht zum Leben erwacht ist. Zu einem in diesem Sinne unveränderlichen, zu einem toten Gott will sich selbstverständlich niemand bekennen. Gelegentlich schreiben wir allerdings lebendiges Wirken auch Kräften der anorganischen Natur zu. Sofern anorganisch, erscheinen sie uns tot; dennoch sprechen wir z. B. vom lebendig bewegten Meer. Aber was mit dem Worte vom lebendigen Gott gesagt werden soll, geht weit darüber hinaus. Was ursprünglich damit gemeint gewesen sein mag, welche kräftigen Vorstellungen von Gottes Macht und verzehrender Energie im alten Israel dies Wort vom lebendigen Gott weckte, das zeigen die Bibelstellen, die Otto in seinem Buche Das Heilige (3. Aufl. 1919, S. 83) aufgezählt hat. Sprechen in unseren

sagen Fromme davon, daß ihr Gott lebendig sei, so schreiben sie ihm damit Geistigkeit, Bewußtheit, Persönlichkeit, Freiheit zu.

Daß wir, sobald wir überhaupt Gottesglaube haben, von Gott als dem Lebendigen reden, ist in ähnlicher Weise notwendig, wie daß wir Gott Persönlichkeit zuschreiben. Wir mögen uns noch so sehr dessen bewußt sein, daß eine Vermenschlichung Gottes darin liegt, wenn wir Gott als persönlich bezeichnen. Wir meinen: er ist überpersönlich. Aber vorstellen können wir uns das nicht, und was wir uns nicht als persönlich denken, wird uns leicht unterpersönlich, zur Sache; Gott würde uns damit gleichgültig oder zweifelhaft. Wollen wir Gott nicht vermenschlichen, so ziehen wir ihn leicht ins Naturhafte herab. Wir kommen auf diesem Gebiet überhaupt nicht von Bildern los. „Deines Geistes höchster Feuerflug hat schon am Gleichnis, hat am Bild genug." Die Absicht, Gott über menschliche Begriffe erhaben zu denken, ist recht, aber wenn wir abstrakt und korrekt auszudrücken suchen, was sich doch unseren Begriffen entzieht, so wird dadurch leicht der Glaube noch schwerer geschädigt. Allzu blasse Begriffe sind für ihn eine größere Gefahr, als allzubunte Bilder, wenn diese Bilder nur sonst würdig sind, dem sittlichen Inhalt unseres Gottesglaubens nicht widerstreiten. Mögen wir somit es als ein unzureichendes Bild empfinden, wenn man von Gottes Lebendigkeit spricht, der Glaube wird, da wir Höheres als das Lebendige uns ebensowenig wirklich vorzustellen vermögen wie Höheres als die Persönlichkeit, weiter vom lebendigen Gott sprechen. Und er wird, soweit der Gedanke, daß Gott unveränderlich sei, dem widerstreitet, es ablehnen, Gott Unveränderlichkeit zuzuschreiben.

Aber liegt hier ein wirklicher Widerstreit vor? Dazu, Gott unveränderlich zu nennen, ist man ja gar nicht in erster Linie von Gedanken an die äußere Natur her gekommen, sondern man dachte an die Unveränderlichkeit des Charakters, die Beharrlichkeit im Guten, die wir an edlen Menschen wahrnehmen. Es erscheint als das Ideal, daß wir immer sicherer, immer beständiger das Gute tun. Durch den Gedanken der sittlichen Vollkommenheit gewinnt der Begriff der Unveränderlichkeit Gottes einen ganz anderen und so wertvollen Inhalt, daß er damit allerdings als gleichberechtigt neben den der Lebendigkeit Gottes zu treten scheint. Ja, vielleicht ist er wertvoller. Gegen den der Lebendigkeit erheben sich Bedenken. In der Lebendigkeit, die man Gott zuschreibt, liegt ein Moment der Beweglichkeit, Freiheit. Freiheit ist ein Auch-anders-können. Luther aber sagte in Worms: ich kann nicht anders. Oder wenn er diese Worte nicht gesprochen hat, er hat doch danach gehandelt, hat damit der Beharrlichkeit des selbständigen Gewissens die Bahn gebrochen und ist vielen vorbildlich geworden. Soll nicht dem Menschen schließlich das Gute, wie man sagt, zur zweiten Natur werden, sodaß er nicht mehr anders kann, als das Gute zu tun? Auch-anders-können im Sinn von Böses können erscheint als Unvollkommenheit, und nicht anders können im Sinn von müssen wäre nur dann eine Unvollkommenheit, wenn dabei an eine Nötigung von außen her gedacht ist. Aber wer von einem trefflichen Menschen oder von Gott sagt, er müsse ohne Unterlaß Gutes tun, meint damit eine innere, in beider Wesen liegende Nötigung. Bei keinem Menschen ist diese Nötigung absolut; Gottes Heiligkeit dagegen haben die Frommen von jeher als über das Böse völlig erhaben gedacht.

Gerade wenn wir den Begriff der Unveränderlichkeit Gottes mit diesem Inhalt füllen, empfinden wir Unveränderlichkeit und Lebendigkeit nicht als einander widerstreitend. Erscheint uns jemand dadurch minder lebendig, daß er dem Ideal des Guten näher kommt? Unlebendig, weil dieses Ideal sich vollkommen in ihm verkörpert? Sicher nicht, und statt zu sagen, wie soeben geschehen, der Begriff der Unveränderlichkeit Gottes sei, wenn er den der göttlichen Heiligkeit, der sittlichen Vollkommenheit zum Inhalt habe, mit dem der Lebendigkeit Gottes wohl vereinbar, könnte man ebensogut sagen, der Begriff der göttlichen Lebendigkeit erhalte den der Heiligkeit, der sittlichen Vollkommenheit Gottes zum Inhalt. Was sich uns hier ergibt, ist ein Gegensatz nicht in Gott, sondern an ganz anderer Stelle: wir sehen deutlich, wie unzureichend die von der Natur, von der äußeren Welt entlehnten Bilder und Begriffe sind, sittliches Leben darzustellen. In der Natur steht uns das Veränderliche höher als das Unveränderliche. Im sittlichen Leben dagegen steht uns Stetigkeit höher als Veränderlichkeit im Sinn von Unbeständigkeit.

Auch dies gilt freilich nicht schlechthin. Veränderung in der Natur erscheint uns nicht immer als das Höhere, Veränderung kann auch Verfall, Vergehen, Tod bedeuten; mit diesen Erscheinungen finden wir uns ab, sofern die absterbenden Lebewesen jugendfrischen, lebenskräftigeren, höherstehenden Platz machen, wenn der Tod der Aufwärtsentwicklung dient oder doch der Erhaltung der Kraft der Gattung. Aber an sich wünschen wir dem, was gesund ist, langen, unveränderten Bestand; Veränderlichkeit erscheint uns auch für die äußere Welt nicht in jeder Beziehung als ein Gut. Wiederum scheint uns im sittlichen Leben eine feste Gewöhnung nicht in jedem Falle wertvoll, sondern namentlich sofern sie eine feste Grundlage des Weiterstrebens, des Höherstrebens ist. Ausruhen, Stehenbleiben hat hier kein Recht. Unveränderlich bleiben soll nur die Richtung, aber in der Richtung nach dem Ideal hin soll eine beständige Bewegung stattfinden, also Veränderung.

Ein Beispiel dafür, daß die von der äußeren Welt hergenommenen Vergleiche den Inhalt unserer sittlichen Erfahrung nicht zutreffend wiedergeben, ist auch der vorhin gebrauchte Ausdruck „innere Nötigung". Vorstellen werden wir uns Nötigung immer wieder unwillkürlich als etwas von außen Kommendes; auch wenn wir sagen „etwas über uns Kommendes" liegt eine Scheidung vor, bei der das Ich gespalten und die Nötigung als von außerhalb des Ich kommend gedacht wird. Unser sittliches Empfinden, unser Freiheitsglaube lassen sich weder befriedigend veranschaulichen noch befriedigend in Begriffe fassen.

Das zeigt sich auch darin, daß der sittlich ernste Mensch Freiheit stets als etwas ansieht, was er mehr und mehr erwerben will, erwerben soll. Weil ihm Willensfreiheit wesentlich die Fähigkeit des Menschen ist, von der Gewalt seines natürlichen Willens frei zu werden, ist sie nicht so sehr Gabe als Aufgabe. Es gilt nicht bloß, daß nur der die Freiheit verdient, der täglich sie erobern muß — Goethe mag dabei namentlich an Freiheit von den Gewalten der Natur und politische Freiheit gedacht haben —, sondern daß man sittliche Freiheit überhaupt nur in dem Maße haben kann, als man sie immer neu, in immer weiterem Umfange erwirbt; jeder Stillstand ist hier Rückschritt. Wie verträgt sich das aber mit der obigen Behauptung, das Freiheitsbewußtsein sei im Grunde nur eine andere Form des Selbstbewußtseins, des Menschenbewußtseins? Heißt dies, daß der sittlich ernste Mensch als unsere eigentliche Aufgabe

die Menschwerdung anzusehen hätte? Dieser Ausdruck ist in der Tat nicht selten hierfür gebraucht worden, und „daß der Mensch zum Menschen werde" ist eine hohe Forderung, die Losung der Humanität ein erhabenes Ideal, wenn man den Abstand zwischen dem, was wir als Naturwesen sind, und unserer sittlichen Bestimmung recht ermißt.

Indessen, mögen in diesem Falle die Redewendungen, die Bilder, die wir brauchen, auch in Übereinstimmung zu bringen sein, es bleibt dabei, daß, wie Freiheit unvorstellbar ist, so der sittliche Fortschritt nicht als Naturvorgang anschaulich gemacht werden kann. Ebensowenig vermögen wir uns widerspruchslose Gedanken von sittlicher Vollkommenheit zu bilden, von Gottes Heiligkeit. Und so mag der Gegensatz zwischen Gottes Unveränderlichkeit, seiner Unveränderlichkeit im Guten, seiner Heiligkeit, Vollkommenheit einerseits, seiner Lebendigkeit, Geistigkeit, Persönlichkeit andererseits sich uns zunächst als bloßer Schein darstellen, als nur in unseren unzureichenden Bildern und Vorstellungen liegend. Aber hat der Gedanke der Lebendigkeit Gottes nicht noch einen anderen Inhalt?

b) Bedeutet Lebendigkeit Beeinflußbarkeit?

Meinen wir, wenn wir vom lebendigen Gott reden, nicht auch dies, daß, wie alles Leben in einem steten Wechsel von Geben und Empfangen, einem Wechsel aktiver und passiver Momente besteht, so Gott als in Wechselwirkung mit uns oder irgendwelchen anderen Wesen oder Mächten stehend zu denken wäre? Daß Jesus uns zu Gott beten heißt wie die Kinder ihren Vater bitten, wobei sie selbstverständlich voraussetzen, sie könnten auf ihn einwirken, das mag von den Gegnern solches Gebets als eine lebhaft veranschaulichende Redeweise hingestellt werden, an die man sich ebensowenig halten dürfe wie an die unbedenkliche Verwendung des Lohnmotivs in der Ethik Jesu. Aber dieser Gedanke, daß wir auf Gott einwirken können, scheint sich gerade dann aufzudrängen, wenn strengste Sittlichkeit und religiöser Glaube sich durchdringen, wenn man mit der Vorstellung von Gottes Heiligkeit Ernst macht.

Was uns von Gott trennt, ist unsere Schuld. Soll der Satz, daß Gott durch unser Gebet in keiner Weise bestimmt, beeinflußt werde, auch festgehalten werden gegenüber der Bitte um Vergebung der Schuld? Gewiß ist es ein erhabener Gedanke, daß Gottes Gesinnung gegen uns ewig die gleiche bleibe, heilig und gütig. Aber ist es wirklich nur eine Veränderung, die in uns vorgeht, oder nur eine Veränderung unseres Verhältnisses zu Gott, in keinem Sinne eine Änderung des Verhältnisses Gottes zu uns, wenn unsere Schuld uns erlassen wird? Viele kommen gerade wesentlich vom Verlangen nach Vergebung der Schuld aus zum Gottesglauben. Sie sind überzeugt: unsere Versäumnisse und Verfehlungen sind eine Schuld nicht nur gegenüber einzelnen Menschen und den nächsten uns umgebenden Gemeinschaften, sondern mindestens ebenso sehr gegenüber der höchsten Macht, die wir hinter und über allem ahnen. Eine unpersönliche sittliche Weltordnung kann nicht verzeihen. Sie wollen sich jedoch das Verhältnis zu dieser höchsten Macht nicht kühler und abstrakter denken, als das zu den uns nächsten Menschen und zu den Besten in der Menschheit. So ist ihr Gottesglaube wesentlich Verlangen nach Vergebung ihrer Schuld; sie könnten fast sagen: „Der stärkste Gottesbeweis ist für uns unsere Schuld." Daneben ist oder wird ihnen Gott allerdings Hort und Halt in Kampf und Not, Urquell aller Freude dieses Lebens, wie er das für Luther war. Aber

verträgt sich wirklich mit dem Gedanken Luthers, daß unser Verhältnis zu Gott zunächst bereinigt werden muß und bereinigt wird durch Vergebung unserer Schuld, mit Luthers Satz von der Rechtfertigung aus dem Glauben die Theorie, daß Gott unveränderlich sei und sein Verhältnis zu uns, soweit es auf ihn ankomme, unveränderlich sei?

Muß nicht auch derjenige Christ, der sich zum Determinismus bekennt, sich doch irgendwie Einwirkung auf Gott zutrauen, wenn er jene Gedanken von Sündenvergebung und Rechtfertigung wirklich vollziehen und sich anschaulich machen will? Vollends geht derjenige, der Gottesglauben und zugleich Freiheitsglauben hat, mit der Behauptung, wir könnten auf Gott einwirken, nur ein Stück weiter auf dem Wege, den er ohnehin beschritt: menschliche Freiheit bedeutet ja bereits eine Einschränkung der Allwirksamkeit Gottes.

Erheblich schroffer noch als der Widerspruch zwischen Gottes Allwirksamkeit und menschlicher Freiheit ist der zwischen Gottes allmächtiger Heiligkeit und der Tatsache des Bösen, der Sünde in der Welt. Aber soweit solche Widersprüche überhaupt klar erkannt werden, empfindet mancher sie als geradezu belebend für seine Frömmigkeit. So würde es für viele ein mächtiger Antrieb zum Beten sein, wenn behauptet wird, daß auf Gott, den Allmächtigen, wir Menschen doch einwirken können. In manchen Religionen hat dieser Gedanke massive Bedeutung gewonnen, besagt er keineswegs bloß, daß wir auf Gottes Willen einwirken. Hier wird vielmehr an eine Einwirkung auf Gottes Substanz gedacht; natürlich denkt man sich diese Einwirkung durch Gottes Willen vermittelt. Nach katholischer Lehre kann der Priester durch sein Wort, das die Hostie in den Leib Christi verwandelt, Gott auf den Altar herabbringen, Kreatürliches zu Göttlichem, Irdisches zu Himmlischem verklären. Folgerichtig nennen sich die Priester im Römischen Katholizismus selbst Götter. Der Protestant weist solche Ansprüche weit ab, nicht bloß deshalb, weil die ganze Vorstellung von einer göttlichen Substanz auch im lutherischen Protestantismus, wo sie ursprünglich im Zusammenhang mit Luthers Sakramentslehre noch ihre Bedeutung hatte, heute fast allgemein als fremd und peinlich empfunden wird. Aber daß Gott uns Macht über sich gegeben habe, daß der Mensch, der sich vor Gott beugt, doch zugleich Erstaunliches über den Herrn Himmels und der Erde vermag, auf diese halb unbewußte Paradoxie mit ihrem Reiz wollen auch viele evangelische Christen nicht verzichten.

Und doch überschreitet hier das Verlangen nach lebhafter Veranschaulichung unseres geheimnisvollen Verkehrs mit Gott die Grenzen der Ehrfurcht, zu der wir uns dem Höchsten gegenüber verpflichtet fühlen. Eine Umstimmung von Menschen können wir uns nur entweder aus Unbeständigkeit ihrer Gefühle heraus erklären — solche Unbeständigkeit in Gott hineinzutragen wird allen Frommen unerträglich scheinen — oder aber daraus, daß sie das Kommende nicht oder nur irrig voraussahen. Aber auch diejenigen Frommen, die um der deterministischen Folgerungen willen nicht gern an Gottes Voraussicht alles Künftigen sprechen, wagen meist nicht, ihm geradezu Nichtwissen des Kommenden zuzuschreiben, Gottes Allwissenheit einzuschränken (getan haben es die Sozinianer und Chr. H. Weiße). Soweit Menschen, obwohl sie ein Ereignis vollständig voraussahen, sich dann doch umstimmen lassen, sehen wir darin Wankelmütigkeit, eine Unvollkommenheit des Willens. Gegen den Gedanken, Gott sei tatsächlich irgendwie durch unser Gebet umgestimmt worden,

wird man immer Bedenken empfinden. Nicht nur gegen alle Lehren, die darauf hinauskommen, Gott habe umgestimmt werden müssen. Das war ja der Haupteinwand gegen die überlieferte Lehre von Christi Versöhnungswerk, daß hierbei vorausgesetzt wurde, Gottes Zorn habe besänftigt werden müssen. Vielleicht findet man das Anstößige dieser Lehre auch nicht so sehr darin, daß hier von einer Umstimmung Gottes die Rede ist, als vielmehr darin, daß hier genau die Bedingungen angegeben werden, unter denen eine solche Umstimmung möglich gewesen sei. Haben wir im Rate Gottes gesessen, daß wir dergleichen zu wissen meinen dürften? Aber schlechthin jeder Satz, wonach Gott umgestimmt worden sei oder durch uns umgestimmt werden könne, wird von jedem Frommen, der ernst nachdenkt, als bedenklich empfunden werden. Nicht beweiskräftig ist auch der Vergleich mit dem menschlichen Vater, auf den das Bitten des Kindes nicht ohne Wirkung bleibt. Je weiser der Vater ist und je beharrlicher er es mit dem Kinde gut meint, um so weniger braucht er umgestimmt zu werden, um so weniger kann er es. Das Kind eines irdischen Vaters mag sich in manchen Fällen zutrauen, zu wissen, wie der Vater verfahren sein würde, wenn des Kindes Bitte nicht erfolgt wäre. Behaupten wir aber, wir hätten Gott umgestimmt, so läge darin der Anspruch, wir wüßten, wie die Dinge ohne unser Gebet gegangen wären oder zum mindesten, daß sie dann anders gegangen wären. Und diese Vorstellung bleibt überheblich, auch wenn die Meinung nicht die ist, wir könnten Gott geradezu nötigen.

Walther versucht den Gedanken, daß Gott doch umgestimmt werden könne, aus der Bibel zu rechtfertigen. Von der Erzählung, daß Jonas der Stadt Ninive den Untergang ankündigt, dieser aber nachher nicht erfolgt, sagt er: „Gott will, daß die Stadt vertilgt werde, aber infolge ihres Gebets will er" (dann) „das Gegenteil" (a. a. O. S. 52). Walther wendet sich selbst ein, daß die Darstellung dieses Vorgangs vielleicht „noch der relativ niederen Stufe alttestamentlicher Erkenntnis angehöre, daher hinter dem vollen Verständnis des göttlichen Wesens zurückbleibe". Aber er meint, die Geschichte von Jesu Verhalten gegenüber der Kanaanäerin, deren Bitten er zunächst hart abwies und schließlich doch erfüllte, sei von gleicher Art. Eine Rechtfertigung für jene alttestamentliche Erzählung wäre diese neutestamentliche aber nur, wenn Jesus Gott war. Wer diese Voraussetzung nicht teilt, der wird, auch wenn er Jesus hohe religiöse Autorität beimißt, doch, wie gesagt, überhaupt nicht meinen, die Frage könne schon durch Bibelworte entschieden werden. Uns zuzutrauen, daß wir Gott umstimmen können, von Gott zu sagen, daß er beeinflußbar sei, das verbietet uns die Demut, das Bewußtsein unserer Nichtigkeit gegenüber dem Allmächtigen, unserer Unwürdigkeit gegenüber seiner Heiligkeit, unserer durch unsere Sünde getrübten Einsicht gegenüber seiner Weisheit.

c) Die wahre Bedeutung des Gedankens der Lebendigkeit Gottes.

Aber mag der Gedanke, daß Gott lebendig ist, auch nicht bedeuten, daß Passives in Gott hineingetragen werden dürfte, eine Spannung zwischen ihm und dem Gedanken der Unveränderlichkeit Gottes besteht doch. Die Spannung schien zu schwinden, wenn man als Inhalt des Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes die Heiligkeit Gottes, seine sittliche Vollkommenheit setzt. Aber die Spannung verschwindet nur, so lange wir (wenn man so sagen darf) Gott an sich betrachten. In dem Augenblick, wo wir uns von seinem Wirken auf die

Welt, seinem Verhältnis zu uns eine Vorstellung zu bilden suchen, ist die Spannung wieder da. Wirkt Gott als der Lebendige, so erscheint uns sein Wirken immer als neu; das ist mit dem Gedanken der Unveränderlichkeit Gottes schwer vereinbar. Worauf es dem Glauben hier ankommt, kann man verdeutlichen durch einen Vergleich mit dem Begriff der Allmacht Gottes. Dieser Begriff ist nur ein unvollkommener Ausdruck für das, was der Fromme empfindet, wenigstens wenn man die Allmacht erklärt als Gottes Vermögen, zu vollbringen, was er will. Die Überlegung, was Gott alles tun kann, ist immer eine nachträgliche Reflexion; lebendige Frömmigkeit findet immer neuen Anlaß zur Ehrfurcht und Dankbarkeit in dem, was Gott tut und getan hat, wie sie nicht minder gewaltige Taten Gottes für die Zukunft erwartet. So wird denn auch das, worauf es dem Frommen bei seiner Vorstellung vom lebendigen Gott ankommt, weder durch einen Vergleich mit natürlicher Lebendigkeit noch durch den mit der Freiheit des sittlich strebenden Menschen ganz zutreffend bezeichnet, sondern man wird die Sache am besten so fassen: es ist mit diesem Gedanken alles unvereinbar, was darauf hinauskommen würde, daß Gott zu irgendeinem vergangenen Zeitpunkt stärker gewirkt hätte, als er in der Gegenwart wirkt. Das eigentliche Interesse der Frömmigkeit tritt noch deutlicher zutage, wenn man die Sache von der anderen Seite her ansieht und sagt: Gottes Wirken darf nicht so vorgestellt werden, als sei es in der Gegenwart schwächer, als zu irgendeinem Zeitpunkt der Vergangenheit. Oder, wenn sein Wesen als heilige Güte vorgestellt wird, so gilt allgemein: es darf von ihm nicht gesagt werden, daß seine Heiligkeit und Güte zu irgendeinem Zeitpunkt weniger wirke, als zu einem anderen.

An Schleiermachers scharfsinniger Kritik der überlieferten Lehre von den Eigenschaften Gottes (Glaubenslehre, 2. Aufl., § 50, 51) sieht man deutlich, wie die religiösen Gedanken über die dialektischen Irrsale der Lehren von der Allmacht, Allwissenheit usw. hinausführen. Schleiermacher deutet an, daß die einschlägigen Gedanken des christlichen Glaubens am besten zu behandeln wären unter den beiden Titeln Innerlichkeit und Lebendigkeit Gottes (2. Aufl., § 51, 2 Schluß) und man muß bedauern, daß er hier wie anderwärts die alten Formen der Gedankenbildung beibehalten hat. Auch wenn er dies wollte, hätte er Gelegenheit gehabt, den Gedanken der Lebendigkeit Gottes in seinem Werte aufzuzeigen; er spricht davon, daß eine Verbindung der (nach dem überlieferten Sprachgebrauch) ruhenden Eigenschaften Gottes (z. B. der Ewigkeit) und der wirksamen (z. B. der Allmacht) zu suchen sei (2. Aufl., § 50, 3, 3. Absatz), und gerade den Dienst dieser Verbindung hätte ihm der Begriff der Lebendigkeit Gottes leisten können.

Als Beispiel dafür, daß Gottes Wirken in einer Weise, die lebendigem Glauben unerträglich ist, der Vergangenheit zugewiesen wurde, nennt man gewöhnlich die Deisten der Aufklärungszeit. Sie meinten, Gott habe uranfänglich den Weltlauf nach festen Gesetzen geordnet, greife aber nun nicht mehr in diesen Ablauf ein. Ein solcher Gott ist wohl welterhaben, aber er ist uns weltenfern. Friede zwischen Religion und Wissenschaft war hier erreicht um den Preis, daß Gott weit aus der Welt, mindestens aus der Welt der Gegenwart entfernt wurde. Diese Denkweise hat sich nicht zu behaupten vermocht.

Teils ist sie in Atheismus übergegangen; stirbt das Gebet, so stirbt die Religion. Zu beten schien aber bei solchem Verhältnis Gottes zur Welt den meisten zwecklos. Andere wiederum hatten dieser Denkweise gegenüber das Empfinden, das Geibel hundert Jahre später so ausgesprochen hat:

Du sagst, du magst nicht beten, denn es sei
doch alles vorbestimmt. Wie? Ist dein Gott
denn schon gestorben, seine heilige Vorsicht
ein bloßes Uhrwerk, das an Fäden schnurrt,
der tote Nachlaß eines großen Künstlers?
Ist er nicht heut noch da und webt und schafft
am nimmer fertigen Werk?

Und so wandten sie sich einem lebendigeren Gottesglauben, einem Glauben an Gottes allmächtiges Eingreifen auch in die Gegenwart zu, wie ihn die Väter gehabt hatten. Wer sagt, Gott habe alles vorausbestimmt, mag noch so sehr betonen, sein Interesse bei dem „es ist bestimmt“ gelte gar nicht dem von uns als vergangen gedachten Zeitpunkt der Bestimmung, sondern dem herrlichen Ziel, auf das hin Gott den Weltlauf geordnet habe, beseitigt damit doch jenes Bedenken nicht. Mag das Ziel der Zukunft angehören, was auf das Ziel hin geordnet ist, erscheint uns doch als festgelegt; die teleologische Betrachtung wird so von der kausalen verschlungen. Sobald man von Gott im Perfektum spricht, d. h. nicht nur von Taten Gottes im Perfektum spricht (das tun fromme Menschen aller Zeiten), sondern auch von Gottes Plänen so spricht, entsteht doch immer wieder der Anschein, als würden Gegenwart und Zukunft hier der Vergangenheit aufgeopfert, als wolle man Gott und sein Weltregiment in die Schranken der Zeit einschließen. Es gibt auch Bibelworte, die diesen Anschein erwecken; bei der Buntheit der biblischen Bildersprache, der Lebhaftigkeit der morgenländischen Redeweise wäre es verwunderlich, wenn uns keine solchen Sprüche begegneten, nach denen alles von Gott ein für allemal vorausgesehen und vorausgeordnet scheint. Zwar das Wort (Jes. 65, 24) „ehe sie rufen, will ich antworten“ ist gewiß nicht im Sinne einer grundsätzlichen Theorie von Bestimmtheit des Weltlaufs gemeint, sondern einfach als Ermahnung zum Gebet, das ja über Erwarten rasch erhört werde. Aber alle die Stellen, die als biblische Belege für die Prädestinationslehre verwendet werden, schließen dies in sich, daß Gott ein für allemal alles festgelegt habe. Nur stehen ihnen Stellen ganz entgegengesetzten Inhalts gegenüber, und eben dies, daß, wie für uns Menschen das Vergangene unwiederbringlich und festgelegt ist, so Gott, indem er den Weltlauf anordnete, sich selbst festgelegt, daß er sich gebunden habe, daß er irgendwie gebunden sei, das widerspricht dem Glauben an einen lebendigen Gott. Gewiß liegt in dem Begriffe der Vollkommenheit Gottes dies, daß Gottes Ratschluß nicht geändert zu werden braucht; aber der Glaube an einen lebendigen Gott läßt von Gott nicht so reden, als wäre Gott irgendwie in die Zeit gebannt. Sagt die Bibel, daß aller Himmel Himmel ihn nicht fassen, daß ihn kein Raum zu fassen vermag, dann kann es auch keine Zeit.

Das ist der Dienst, den bei unserem Unvermögen, Gott als den über die Zeit Erhabenen uns wirklich vorzustellen, uns diese Vorstellung vom lebendigen Gott leistet: weil wir das, was um uns her geschieht, meist stärker kausal betrachten, nicht ebensosehr teleologisch, seine Ursachen immer weiter zurück verfolgen, besteht an sich die Gefahr, daß Gott uns zu sehr in die Vergangenheit gedrängt wird. Im Gegensatz zu dieser Gefahr (und ebenso, wenn es

sein müßte, zu der anderen, daß eine tiefe Verzweiflung an der sichtbaren Welt uns veranlaßte, Gott und sein Wirken nur der Zukunft zuzuweisen) bedeutet der Glaube an einen lebendigen Gott die Vergegenwärtigung Gottes. Als der Lebendige ist er uns nahe. Wie man zur Nachfolge Jesu dadurch anzuspornen sucht, daß man Christus als unseren Zeitgenossen darstellt, da wir nicht Zeitgenossen des Mannes von Nazareth gewesen sind, so bringt der Glaube an Gott als den Lebendigen eine außerordentliche Verstärkung und Vertiefung des religiösen Erlebens.

Die stärksten Wurzeln des Gedankens, daß Gott lebendig ist, liegen in dem Anspruch der Religion, ein Erleben Gottes zu sein. Erleben kann ich zwar auch Totes, aber ich kann kein inneres Verhältnis dazu gewinnen. Den Inhalt unserer tiefsten Erlebnisse bildet Lebendiges, bilden lebendige Menschen. Wenn wir die Natur oder sonst Unpersönliches einmal wirklich ganz in unsere Seele aufnehmen, dann beleben, verpersönlichen wir sie im gleichen Augenblick, im gleichen Maß. Soll mein Glaube Leben, Erleben sein, mein Gott ein erlebter Gott, dann muß er ein lebendiger Gott sein. So hängen Lebendigkeit des Glaubens, Lebendigkeit Gottes und Gebetserhörung eng zusammen.

Allerdings ergibt sich noch eine andere Folgerung. Meist ist, wenn man von lebendigem Glauben spricht, damit gemeint, daß er nicht kraftlos, unfruchtbar sein soll. Es gehört aber zum Wesen des Lebendigen auch, nicht zu allen Zeiten die gleiche Art und die gleiche Stärke zu haben. Mein Wissen um das Dasein eines errechneten Gottes könnte zu allen Zeiten gleich, meine Überzeugung vom Dasein einer toten Sache kann immer gleich sicher sein, sofern das Vorhandensein dieser Sache jederzeit in gleicher Weise nachweisbar ist. Mit dem lebendigen Glauben an einen lebendigen Gott ist es anders. So ergibt sich die Frage, ob volle Glaubensgewißheit in dem Sinne, wie sie oft als stetiger Besitz der Frommen hingestellt wird, überhaupt vorhanden sein kann, oder ob, mag man sie auch nicht als normalen, sondern nur als idealen Zustand hinstellen, dieses Ideal wenigstens zeitweise völlig erreicht wird. Diese Frage will ich nicht in dieser Schrift sondern in anderem Zusammenhange behandeln.

d) Bleibende Bedenken gegen den Gedanken der Unveränderlichkeit Gottes.

Wo überhaupt Glaube an den lebendigen Gott sich hält, da wird er sich auch nicht dadurch bedrängt fühlen, daß zwischen dem Gedanken an Gottes Macht und dem, Gott habe alles vorausbestimmt, ein enger Zusammenhang besteht. Nämlich der, daß wir uns das Wirken einer Macht nur in der Zeit vorstellen können. Kausalprozesse verlaufen zeitlich und den Zeitverlauf füllen wir mit kausalen Prozessen aus. Aber was wir in die Zeit einschließen, wird eben damit, wie gesagt, eingeschränkt. Wer an einen lebendigen Gott glaubt, der wird aus diesem Zusammenhang unserer Zeitanschauung und unserer Kausalvorstellung nur die Folgerung ziehen, daß für den religiösen Glauben, wie er Gott über die Zeit hinaushebt, so auch die kausale Vorstellung von Gottes Verhältnis zu uns unzureichend ist. Wir ahnen eine höhere Harmonie der einander widerstreitenden Gedanken, einerseits daß Gott allmächtig, allwirksam sei, andererseits daß wir Menschen irgendwie frei seien und auf Gott einwirken könnten. Aber wir können solche Harmonie nur ahnen.

Die Bedenken lebendigen Glaubens gegen eine resignierte Auffassung vom Bittgebet können verschieden formuliert werden. Sie setzt voraus, daß der Weltlauf unveränderlich sei. Unveränderlich scheint uns jedes Stück des Weltlaufs, weil es durch alle anderen, alle vorausgegangenen bestimmt sei. Der Widerspruch des religiösen Glaubens richtet sich nun entweder dagegen, daß wir meinen, unsere Betrachtungsweise, die eine grenzenlose Fülle von Einzelheiten nebeneinanderstellt, sei auch für Gottes Weisheit und Wirken maßgebend. Von dieser Seite her hat Herrmann den Widerspruch formuliert: die Erinnerung an die grenzenlose Bedingtheit alles nachweisbaren Geschehens brauche uns nicht in der Zuversicht zu stören, daß Gott durch sinnlich faßbare Ereignisse auf unser Gebet, unser Verlangen nach ihm antworte; jene Erinnerung solle uns „vielmehr darauf hinweisen, daß Gott als der Allmächtige jedes seiner Wunder durch die Welt tut, die für ihn ein Ganzes ist, während wir in ihr als in einem Grenzenlosen stehen" (Realenzyklopädie für die prot. Theologie und Kirche VI, S. 392). Wirklich zu vollziehen vermögen wir freilich diese Vorstellung, daß Gott durch die Welt als Ganzes wirkt, ebensowenig wie (zweitens) jene andere, daß Gott über die Zeit erhaben sei. Was der Glaube gegen die Meinung, der Weltlauf sei unabänderlich, einwendet, wird am deutlichsten, wenn man es (drittens) so faßt, wie vorhin: Gott darf nicht so vorgestellt werden, als habe er zu vergangener Zeit stärker gewirkt denn heute. Man kann versuchen, die verschiedenen Fassungen des Gedankens, die wir jetzt und früher kennen lernten, auf verschiedene philosophische Kategorien zurückzuführen: man dürfe nicht meinen, die Welt sei dem göttlichen Bewußtsein als Vielheit gegeben wie dem unseren; man verwickle sich in Widersprüche, wenn man auf Gottes Walten die Begriffe der Notwendigkeit oder Möglichkeit anwende, statt sich einfach an seine Wirklichkeit zu halten; man könne Gottes Verhältnis zur Welt nie befriedigend darstellen, wenn man entweder rein ihn als Ursache oder das Verhältnis als Wechselwirkung fasse. Daneben steht der Gedanke, daß Gott über die Zeit und über den Raum, über die notwendigen Formen unserer Anschauung erhaben ist. Schlichter als solche Konstruktion nach Kategorien, die nie vollkommen gelingt, ist es, zu sagen: jenen drei Fassungen des Widerspruchs gegen den Satz, der Weltlauf sei unveränderlich und Gott sei unveränderlich, entspricht es, Gott als den Allumfassenden, den Ewigen und den Lebendigen hinzustellen; die wirksamste Fassung ist das Bekenntnis zum lebendigen Gott.

e) Der Zusammenhang zwischen dem Glauben an einen lebendigen Gott und dem an menschliche Freiheit.

Schließlich sehen wir bei solcher Erörterung des Gedankens der Lebendigkeit Gottes doch wieder die Stellung einwirken, die man zur Frage der Willensfreiheit einnimmt. Es erscheinen zwei Auffassungen des Freiheits- und des Gebetsproblems als folgerichtig. Entweder wir Menschen haben keinerlei Freiheit; alles ist vorausbestimmt. Dann kann auch unser Beten den Weltlauf nicht ändern. Es kann ihn überhaupt nichts ändern; er ist unabänderlich. Auch unser Beten mußte zu der Zeit erfolgen, zu der es dann tatsächlich erfolgt. Es ist eigentlich sinnlos, zu sagen „wir wollen beten" oder irgendein anderes Wollen auszusprechen, in dem Sinne auszusprechen, als stünde es bei uns, zu beten oder nicht zu beten, zu handeln oder nicht zu handeln. Daß wir so

reden, ist doch nur ein Ausdruck für die Tatsache, daß wir zu eben diesem Zeitpunkt beten müssen, überhaupt all das tun müssen und wollen müssen, was wir zu dieser Zeit tun und wollen. Brächte es jemand fertig, diese Anschauung durchzuführen, dann wäre sein Denken folgerichtig. Der Ansicht, daß der Weltlauf bis in alles Einzelne hinein festgelegt sei und so auch all unser Denken und Tun festgelegt sei, entspricht es dann, falls man an das Dasein eines Gottes glaubt, auch ihn als festgelegt, als unveränderlich anzusehen. Mag er selbst es gewesen sein, der vor Zeiten, vor aller Zeit oder besser außerhalb aller Zeit sich und den Weltlauf festgelegt hat, heute, für uns, praktisch ist er eben festgelegt. Es kann natürlich der Weg auch der entgegengesetzte sein, daß man nicht vom Determinismus zu dem Gedanken kommt, Gott sei festgelegt, sondern vom Gedanken der Unveränderlichkeit, Unbeeinflußbarkeit Gottes her die Welt und so auch all unser Wollen als festgelegt ansieht, Determinist wird. Aber auf uns selbst vermögen wir die deterministische Denkweise, wie oben dargelegt, nicht restlos anzuwenden. Gelänge es jemand doch, so hätte er die Folgerichtigkeit seiner Gedanken mit der Tötung seiner inneren Lebendigkeit erkauft, hätte eine Art seelischen Selbstmord begangen.

Auch bei Schleiermacher, dessen Denken von starker Folgerichtigkeit war und der das Wesen der Frömmigkeit ganz entsprechend seiner strengen Auffassung von Gott als dem Allwirksamen bestimmte, finden wir solche Auslegungen seiner deterministischen Weltansicht und resignierten Gebetslehre, die eine Milderung bedeuten oder bedeuten sollen. Als starr erscheint uns ein Mensch, wenn er durch erhebliche Veränderungen der Lage oder durch Einsicht in eine ihm bisher unbekannte Sachlage nicht veranlaßt wird, seine Beschlüsse in irgendeinem Stück zu ändern. Daß sein Gott starr erscheine, lehnt Schleiermacher unter Hinweis darauf ab, daß es überhaupt „keinen göttlichen Beschluß über einzelnes gebe" (Glaubenslehre 2. Aufl., § 147, 2). Es ist das der Gedanke, den, wie vorhin erwähnt, Herrmann wieder aufgenommen hat: in Gott und für Gott, in Gottes Geist und für Gottes Wille ist alles nur eins. Wir vermögen uns indes, wie gesagt, diese Art des göttlichen Wollens und Wirkens nicht vorzustellen; unsere Akte, unsere Gebete, Gedanken, Wünsche und unsere Erlebnisse betrachten wir als nebeneinanderstehend oder aufeinanderfolgend; wir isolieren sie. Und weil wir diese Vorstellung unwillkürlich auf Gott übertragen, läßt die Meinung, es sei alles festgelegt, uns Gott, der über allem waltet, doch als starr erscheinen.

Was sodann die menschliche Freiheit oder Unfreiheit betrifft, so mag man von den Monologen dabei absehen. Schleiermacher hat ihre stolzen Worte von der Freiheit zwar nie widerrufen, aber auch nie ihr Verhältnis zu seinen entschieden deterministischen sonstigen Äußerungen klargestellt. Dagegen seine wiederholt dargelegte Lehre, daß im Gebiet des Lebendigen, besonders im höheren geistigen Leben immer Neues, Ursprüngliches durchbricht, beruht darauf, daß er im Kreise der Romantiker ein feines Verständnis für die unerschöpfliche Gestaltungskraft geistigen Schaffens gewonnen hatte, wie schon vorher unter den Herrnhutern für die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit individueller Frömmigkeit. Die deterministische Theorie betrachtet das geistige Leben naturgesetzlich. Insofern empfinden wir sie als alles vereinheitlichend. Gerade diese Betrachtung genügte Schleiermacher nicht. Wo der Determinismus ganz herrscht, wird wenig Neigung vorhanden sein, das ständige Auftreten von Neuem, Originalem zu betonen. Seine volle Kraft entfaltet der Determinis-

mus gerade dort, wo das Geschehen so angesehen wird, als bilde es einen geschlossenen Zusammenhang. Wer dagegen hervorhebt, daß ständig Neues auftrete, der gesteht eben damit ein, daß, was prinzipiell, nach der deterministischen Theorie, erklärbar sein müßte, doch praktisch unerklärbar ist, oder, wie Schleiermacher es ausdrückt, daß die neuen Erscheinungen zwar durch das (bisher) Vorhandene bedingt, aber nicht aus dem Vorhandenen erklärbar seien (Glaubenslehre 2. Aufl., § 13, 1). Das ist tatsächlich eine Milderung des Determinismus. Dieser hat immer eine Tendenz zum Mechanismus hin; Schleiermacher jedoch betont gerade die Eigenart des Lebendigen.

Oder aber man schreibt sich irgendwie Freiheit zu. Dementsprechend auch anderen. Wenn wir dann auf andere einwirken, so meinen wir doch (soweit wir sie als uns gleichartige und gleichwertige Wesen achten), daß sie die Entscheidung selbständig treffen. Und wenn sie das immer wieder in der Richtung nach dem Guten hin tun, so beruht die Ehrfurcht, die wir daraufhin vor ihnen haben, nicht eigentlich darauf, daß das Gute eine naturhafte Festigkeit in ihnen gewonnen habe. Ist uns jemand durch unbedingte Ehrlichkeit in Handel und Wandel vorbildlich, so wird unsere Achtung gerade deshalb immer neu, weil wir wissen, daß auch an ihn jederzeit neue Versuchungen herantreten können, er sie aber in der Stärke seines Pflichtgefühls überwindet. Zum mindesten kommt beides zusammen: das Gute an solchen Menschen erscheint uns einerseits als ihre zweite Natur, andererseits als der Ertrag von Siegen, die sie immer wieder über sich und über die Welt erringen. Beide Betrachtungsweisen stimmen nicht zusammen, sind aber tatsächlich zusammen. Schreiben wir nun in diesem Sinne uns und anderen es zu, daß wir neue Entschlüsse fassen, Entschlüsse, bei denen wir durch das Vorausgegangene nicht vollständig gebunden sind, dann würde es uns als Herabziehung Gottes erscheinen, wollten wir ihm nicht solche Freiheit zuschreiben, nur entsprechend gesteigert (ob man sie steigern **kann**, ist eine andere Frage).

Es ergibt sich hier: der Zusammenhang zwischen Freiheitsglaube oder Determinismus und den verschiedenen Auffassungen vom Bittgebet ist nicht bloß von der Art, daß durch die Vorstellung eines geschlossenen Kausalzusammenhangs sowohl die Willensfreiheit als auch die realistische Auffassung vom Bittgebet ausgeschlossen wird. Sondern es wird auch der Glaube an menschliche Willensfreiheit dazu führen, daß man Gott Freiheit, Lebendigkeit zuschreibt, also nicht Unveränderlichkeit, Unbeeinflußbarkeit. Zwar erscheint uns jemand, je stärker er beeinflußt wird, leicht als um so unfreier. Jedoch wäre, wer ganz unbeeinflußbar ist, wessen Wesen und Tun ein für allemal festgelegt ist, auch nicht eigentlich frei. Er wäre höchstens einmal frei gewesen, nämlich damals, als diese Festlegung erfolgte, und zwar in dem Falle, daß er sich selbst festgelegt hat. Heute ihn noch frei zu nennen wäre sinnlos.

Gerade hier sieht man allerdings noch einmal deutlich, wie unvollziehbar die Vorstellung der Freiheit ist. Beeinflußbarkeit wie Unbeeinflußbarkeit stehen mit Freiheit in Spannung. Und man darf, wenn sich uns zwei Denkweisen als folgerichtig ergaben, einerseits Determinismus und resignierte Auffassung des Bittgebets, andererseits Freiheitsglaube und ein weitergehendes Zutrauen zum Bittgebet, nicht meinen, daß auf diesem Gebiet letzter sittlich-religiöser Überzeugungen die Konsequenz immer das Feld behielte. Das Denken der meisten bleibt hier von Widersprüchen durchzogen.

Der Determinismus und die resignierte Auffassung des Bittgebets einer-

seits, der Glaube an einen lebendigen Gott, an Willensfreiheit und eine über die resignierte hinausgehende Auffassung des Bittgebets andererseits gehören zusammen. Es besteht nicht nur überhaupt ein Zusammenhang zwischen Gottesglaube und Freiheitsglaube, in der oben angegebenen Art, daß der Gottesglaube unserem Denken nach oben hin, der Freiheitsglaube ihm nach innen hin einen Abschluß gibt, der Gottesglaube die Unerklärbarkeit der Welt aus sich selbst, der Freiheitsglaube dies ausspricht, daß wir uns selbst unerklärbar sind. Sondern derjenige Gottesglaube, der mit dem Freiheitsglauben zusammenhängt, ist Glaube an einen lebendigen Gott. Wie wir trotz des deterministischen Scheins uns unser Tun als frei deuten und dieser Deutung irgendwie Wahrheit zuschreiben, höhere als die des Augenscheins, so deuten wir den Weltlauf, der geschlossen kausal bedingt scheint, diese Welt, in der das Stoffliche, das Geist- und Sinnlose, das Leid, das Schlechte so oft die Übermacht zu haben scheinen, uns doch als durchwirkt von einer geistigen, gütigen, heiligen Macht, einem lebendigen Gott, und schreiben dieser Deutung im gleichen höheren Sinne Wahrheit zu. Der Glaube an einen lebendigen Gott und an Gebetserhörung ist die dem Glauben an menschliche Freiheit entsprechende Deutung der Welt. Beide gehören auch — um dieses Negative hinzuzufügen, das natürlich ihrem Gegner als gemeinsame Schwäche erscheint — darin zusammen, daß wir uns Freiheit so wenig wie Gott widerspruchslos vorzustellen vermögen. Aber dadurch wird die Macht dieser Ideale, dieser Urgegebenheiten unserer Seele wahrlich nicht gemindert. Die Religion ist nicht bloß Hingabe unseres Willens an Gott, an das Schicksal, an den Weltlauf. Wäre sie nichts anderes, dann würde sie zwar heroisch sein können, aber oft nur eine Art edler (vielleicht nicht einmal immer edler) Müdigkeit sein. Sondern sie ist zugleich Belebung der Welt und damit zugleich Verstärkung unseres eigenen Lebens, d. h. sie ist das Vertrauen, daß in und über der Welt Kräfte lebendig sind, eine Kraft lebendig ist, die nicht weniger lebendig ist, als wir es sind, sondern, weil sie höher steht, lebendiger ist.

Natürlich wird wiederum der Glaube an einen lebendigen Gott den Menschen, falls sie aus theoretischen Erwägungen sich für den Determinismus entscheiden zu müssen glaubten, Anlaß werden, zu prüfen, ob sie nicht das Netz dieser Theorie zerreißen sollen. Der Glaube an einen lebendigen Gott treibt uns, auch für uns nach Freiheit zu streben und an Freiheit zu glauben.

Hier ergibt sich auch die endgültige Antwort auf eine oben (S. 25) nur angedeutete, nicht erledigte Frage. Bei der resignierten Ansicht vom Bittgebet bleibt zwar, wie wir sahen, ein guter Sinn des Bittgebets übrig, nämlich der, daß durch das Bittgebet mein Inneres immer mehr in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes kommen soll. Aber kann man dabei eigentlich noch von Bittgebet reden? Ist solches Beten nicht vielmehr eine andächtige Betrachtung? Nach der resignierten Ansicht ändert mein Gebet ja nichts in der äußeren Welt (oder doch nur auf dem Wege durch mein Inneres und mein folgendes Tun hindurch); das unmittelbare Ziel des Gebets ist vielmehr hier die Änderung meines Inneren. Kann ich um solche Änderung bitten, wenn Gott doch alles vorausbestimmt hat?

Gott um Änderung meiner Gesinnung zu bitten hat Sinn unter zwei Voraussetzungen. Erstens der, daß ich nicht Alleinherrscher über mein Seelenleben bin — daß diese Voraussetzung zutrifft, darüber bedarf es keines Worts. Zweitens der, daß Gottes Einwirken auf mein Inneres ein freies Tun Gottes

ist, nicht von Ewigkeit her festgelegt. Gerade dies aber, daß es ganz vorausbestimmt sei, wird von den Vertretern der resignierten Ansicht behauptet. Somit hat für sie das Bittgebet streng genommen keinen Sinn. Sie können nur sagen: „Bei aller grundsätzlichen Klarheit darüber, daß wir in den Weltmechanismus eingespannt sind, kommen wir doch praktisch von der Täuschung, wir seien frei, bei unserem Handeln nicht los und reden deshalb so, als wären wir frei. Ganz ebenso erscheint uns auch Gott als frei wirkend und darum kleiden wir den Wunsch, unser Wille möge mit dem seinen in Einklang kommen, in bittende Worte an Gott, er möge unseren Willen so lenken." Aber wird auf die Dauer jemand mit solchem Bewußtsein Bittgebete aussprechen? Kann, wenn eine solche Fiktionstheorie im Kopfe wohnt, gleichzeitig das Herz heiß, inbrünstig beten?

Allerdings mögen, weil der Angriff die beste Verteidigung ist, Vertreter der resignierten Ansicht, die ja zugleich Deterministen sind, dem Andersdenkenden entgegenhalten: „Wenn du dir Freiheit zuschreibst, hat es gleichfalls keinen Sinn, Gott um Änderung deiner Gesinnung zu bitten; sorge du selbst für solche Änderung!" Insoweit wir uns Freiheit zuschreiben, unser Tun und Denken als in unsere Hand gegeben ansehen, werden wir in der Tat nicht gleichzeitig um Änderung unserer Denkweise Gott bitten. Aber nie hat ein Mensch von einiger Selbstbeobachtung und Welterfahrung gemeint, er habe sein Inneres ganz in seiner Gewalt. Das Zusammensein von Selbständigkeit des Menschen und Einfluß der Außenwelt, menschlicher Freiheit und göttlicher Regierung können wir uns zwar nicht widerspruchslos vorstellen, aber wir können den Widerspruch unter einer Bedingung ertragen: wenn wir uns nämlich bewußt sind, daß beiderlei Aussagen keine zutreffende Wiedergabe des Sachverhalts sind, den wir damit bezeichnen wollen, wenn wir also kritisch denken. Sofern der Determinist uns doch irgendwie erlaubt, bei unserem Handeln die Vorstellung zu behalten, wir seien frei, nähert auch er sich einer solchen Behandlung des Problems. Es heißt aber nur einen Schritt auf demselben Wege weitergehen, wenn man die Vorstellung, daß Gott den gesamten Weltlauf vorausbestimmt habe, als in gleicher Weise unzureichend ansieht. Dann ergibt sich, daß die resignierte Ansicht vom Bittgebet nicht das letzte Wort in der Sache sein kann.

Streng genommen stehen übrigens der Freiheitsglaube und der Glaube an einen lebendigen Gott nicht gegen den Determinismus und die resignierte Auffassung des Bittgebets, sondern gegen einen unvollkommen durchgeführten (weil, wie gesagt, überhaupt nicht vollkommen durchführbaren) Determinismus. Spricht man die resignierte Auffassung des Bittgebets in den Worten aus: „auch wenn nicht gebetet worden wäre, würde der Erfolg, der dann tatsächlich eintrat, doch eingetreten sein", so setzt man dabei leicht voraus, daß nicht hätte gebetet zu werden brauchen. Aber nach der deterministischen Weltansicht mußte eben gebetet werden. Jener Satz: „auch wenn nicht gebetet worden wäre" gibt sich als irrealer Bedingungssatz, spricht aber etwas nach deterministischer Ansicht Unmögliches aus. Bei dem Satz: „wir können den Willen Gottes nicht beugen" oder „wir können den Weltlauf nicht ändern" setzt man leicht den sonstigen Weltlauf als determiniert voraus und unser Handeln als doch noch in unsere Hand gegeben; man vollzieht die deterministische Betrachtung nicht ganz. Eben dies ist das Unerträgliche an solchen Sätzen. Sie isolieren unser augenblickliches Denken, unser bevorstehendes Beten, das, was wir soeben zu tun im Begriffe sind. Die deterministisch-religiöse Betrach-

tung wird so wenig wie der sonstige Determinismus folgerichtig durchgeführt. Geschähe es, dann würde dies vielleicht das religiöse Empfinden nicht verletzen; aber es geschieht nicht.

Schleiermacher und andere religiöse Deterministen haben sich bemüht, hier folgerichtig zu denken, und so hat Schleiermacher jenem Satze widersprochen, daß, was eingetreten ist, auch dann eingetreten sein würde, wenn nicht gebetet worden wäre. In dem Stück seiner Glaubenslehre, das dem Gebet im Namen Christi, aber nur diesem, Erhörung zuschreibt, begründet er diese Zuversicht auf das richtige Vorgefühl der Gemeinschaft der wahren Christen für das, was Gott zur Ausbreitung seines Reichs tun werde. Dieses Vorgefühl und das tatsächlich Bevorstehende, dieses Gebet und der Erfolg entsprechen einander. Um das, was nicht erwartet werden darf, werden wahre Christen nicht beten; um das, was dem tatsächlichen gegenwärtigen Stand der Entwicklung des Reiches Gottes entspricht, beten sie; das, worum sie nicht beten, wird wirklich nicht zu erwarten sein. Man darf also nach Schleiermacher in der Tat nicht sagen: „wenn nicht gebetet worden wäre, würde doch derselbe Erfolg eingetreten sein". In die Nähe jener, wie oben erwähnt, von ihm abgelehnten Auffassung, daß unsere Wünsche, die wir Gott vortragen, Weissagungen seien, ist Schleiermacher dabei nicht gekommen. Denn dort handelte es sich um selbstische Wünsche. Daß aber unsere Gebete, wenn sie wahrhaft dem Sinne Jesu entsprechen, Weissagungen seien, das zu sagen hätte allerdings der Denkweise Schleiermachers entsprochen; diese Zuversicht hatte er.

Geht man vom religiösen Interesse an der Gebetserhörung aus, dann ist die Reihenfolge der zu erörternden Gegenstände die im Titel angegebene: Gebetserhörung, Freiheitsglaube, Gottesglaube. Geht man dagegen von dem Verlangen aus, überhaupt eine zutreffende Welt- und Lebensansicht zu gewinnen, dann ist die Reihenfolge anders. Und zwar gilt: obwohl der Menschengeist sich zuerst der äußeren Welt und dann erst der Selbstbeobachtung zuwendet, gehen uns doch Fragen der Lebensführung näher an als solche der Weltanschauung. So wäre die erste Frage: sind wir frei oder nicht? Nicht daß Gottesglaube nur möglich wäre bei Freiheitsglaube, aber der Gottesglaube, der uns ein Recht gibt, von Gebetserhörung zu reden, der Glaube an einen lebendigen Gott, gestaltet sich allerdings nicht unabhängig von dem Glauben an menschliche Freiheit. Von hier aus würde das Thema heißen: Freiheitsglaube, Gottesglaube, Gebetserhörung. Ich habe nicht diese Reihenfolge gewählt, weil, wenn der Titel so hieße, der Leser erwarten würde, die erste und eigentliche Absicht sei eine Erörterung des Freiheitsproblems.

f) Motiv und Charakter beider Vorstellungen, der, daß Gott unveränderlich, und der, daß er lebendig ist.

So gute Gründe es hat, Gott Unveränderlichkeit zuzuschreiben, wir müssen den damit streitenden Gedanken festhalten, daß Gott der Lebendige ist. Dann erscheint Gott aber fast wie der altrömische Janus mit seinen zwei Gesichtern. Und wenn doch beide Gedanken uns unentbehrlich sind, der der Lebendigkeit Gottes, weil unser Glaube lebendiger Glaube sein will, der der unveränderlichen Vollkommenheit Gottes, weil unser Glaube geläuterter Glaube sein soll, so fragt man: sind beide für das religiöse Empfinden von gleichem Wert?

Aber läßt sich bei der Verschiedenheit, die dieses Empfinden auch unter evangelischen Christen zeigt, die Frage anders als individuell beantworten?

Eins kann man in jedem Falle: zeigen, ob und wieso der Wert, den der eine oder andere von beiden für den Frommen gewinnt, von der Art der Frömmigkeit abhängt, davon abhängt, aus welchen Wurzeln der Glaube dieses Frommen erwächst. „Erwächst" soll hier nicht bedeuten, welche Motive zum Glauben in diesem Menschen zuerst wirksam gewesen sind, sondern aus welchen Motiven sein Glaube immer wieder trotz Zweifeln und Anfechtungen Kraft gewinnt.

Wo die Religion wesentlich aus kosmologischem Nachdenken hervorgeht, aus der Betrachtung der äußeren Welt, da wird mit dem Gedanken der Gesetzmäßigkeit des Weltlaufs, der Unverbrüchlichkeit der Naturordnung auch der der Unveränderlichkeit, Unbeeinflußbarkeit Gottes sich einstellen. Wo die Religion dagegen wesentlich aus Kämpfen des inneren Lebens, des sittlichen Lebens erwächst, da gewinnt Gottes Bild ganz andere Züge. Man denke an Luthers Gott. Der ist bekanntlich keineswegs der liebe Gott optimistischer Genießlinge; sein verborgenes Wesen schließt grauenhafte Abgründe in sich. Aber soweit er sich uns zuwendet, von uns gekannt sein will, nicht nur heiliger Richter, sondern auch gütiger Vater ist, kann man mit dem Gedanken seiner Unbeeinflußbarkeit schlechthin nichts anfangen. Ebensowenig gegenüber den Worten des johanneischen Christus: „wer mich sieht, sieht den Vater". Es ist ein altkirchliches Wort, daß wir über Christus denken sollten hōs peri theū, wie über Gott. Man kann es umkehren und sagen: das eigentliche Motiv der oft überaus verwickelten Lehren von Jesu Wesen und Würde, der oft so künstlichen und gewaltsamen christologischen Konstruktionen ist dies, daß wir über Gott denken sollen hōs peri Christu, daß wir kein erhabeneres Bild von Gott gewinnen können, als wenn wir denken, Gott sei gegen uns so gesinnt, wie Jesus nach den Berichten der Evangelien gegen seine Brüder und Schwestern gesinnt war. Wie weit ist von da der Weg bis zu dem Gedanken der Unbeeinflußbarkeit Gottes!

Welcher von beiden Gedanken, ob der an Gottes Lebendigkeit oder der an Gottes Unveränderlichkeit oder Unbeeinflußbarkeit stärker hervortritt, scheint hiernach schließlich davon abzuhängen, wodurch unser Denken, auch unser religiöses Denken stärker bestimmt wird, ob durch die Betrachtung der äußeren Welt, der Natur, oder durch unser inneres Erleben, durch unsere sittlichen Kämpfe. Gehörte Religion rein denjenigen Gedanken an, die im Zusammenhang mit sittlichen Kämpfen in uns erwachsen, so wäre die Folgerung klar. Und gegenüber den Versuchen, das Wesen Gottes in Substanzbegriffen, in metaphysischen Deduktionen zu erfassen, muß betont werden, wie sehr die christliche Religion der Sphäre persönlichen Lebens angehört, mit der sittlichen Lebensanschauung verwachsen ist. Aber Religion ist nicht einseitig von hier aus zu verstehen. Sie ist so wenig lediglich Lebensanschauung wie lediglich Weltanschauung, sie will die Brücke sein, die Weltanschauung und Lebensanschauung überwölbt, verbindet. Gott ist dem, der ihn aufrichtig sucht, der Herr der Menschen wie der Herr der Welt. Dem Christen erwachsen wie den Bekennern anderer Religionen fromme Gedanken auch aus der Betrachtung der Natur. Wäre allerdings der Gedanke der Unveränderlichkeit Gottes nur aus der Betrachtung der Natur erwachsen, dann müßte man sagen: so gewiß der rechte Weg noch heute wie in den Tagen des Sokrates von außen nach

innen führt, so gewiß ist der Gedanke der Lebendigkeit Gottes der wertvollere. Doch hat, wie wir sahen, auch der Glaube an Gottes Unveränderlichkeit seine ethischen Motive. Es ist bei Schleiermacher nicht oder wenigstens nicht nur Spinozismus, Rationalismus, Intellektualismus, wenn er die resignierte Auffassung vom Bittgebet hat. Natürlich hat sein Scharfsinn an der Dialektik Spinozas und verwandter Denker Freude gehabt. Aber die Dinge sind mindestens teilweise von der anderen Seite her zu erklären: weil ihm der Gedanke der unveränderlichen Vollkommenheit Gottes in seiner ethischen Majestät früh aufgegangen, ihm religiös wertvoll geworden war, darum waren ihm Systeme wie das Spinozas willkommen.

Daß die Gedanken der Unveränderlichkeit und der Lebendigkeit Gottes und die beiden Auffassungen vom Bittgebet, deren Widerstreit wir besprachen, nicht einfach einer mehr aus Naturbetrachtung und einer mehr aus sittlichen Kämpfen erwachsenden Frömmigkeit angehören, sieht man auch daraus, daß man sie auf unveräußerliche Momente des christlichen Gottesbegriffs zurückführen kann. Gottes Wesen erscheint im Evangelium als Macht, Heiligkeit, Güte. Eben dieser Gottesbegriff schließt Spannungen in sich. Güte erweckt Vertrauen; aus Vertrauen entsteht Vertraulichkeit; Vertraulichkeit wird leicht Überhebung, die gegenüber Gottes Macht töricht ist. Müssen wir uns vor Gottes Macht fürchten, wirkt sie insofern der göttlichen Güte entgegengesetzt, so mag die Heiligkeit als vermittelnd erscheinen: sie weckt Ehrfurcht, die einen Übergang von Furcht zu Vertrauen, eine Verbindung von beiden darstellt. Die beiden miteinander streitenden Auffassungen vom Bittgebet knüpfen an jene beiden anderen Momente des Gottesbegriffs an, die für unser Denken so leicht in Spannung zueinander geraten. Der Glaube, daß Gott um unserer Gebete willen den Weltlauf ändere, ist je und je aus naivem Vertrauen zu Gottes Güte hervorgegangen, das wenig fragt, ob diese Vorstellung vereinbar sei mit der ewigen Weisheit, die wir Gott zuschreiben. Der Glaube, daß alles vorausbestimmt sei, ist erwachsen aus dem Nachdenken über Gottes Weisheit und Macht. Er ist zwar nicht unvereinbar mit dem Vertrauen auf Gottes Güte, aber wenn die höchste Güte als unerschöpflich erscheint, dann denken wir sie so lebendig, beweglich, daß jener Gedanke, ihr Ratschluß sei ewig gebunden, demgegenüber uns zu starr anmutet.

Will man den Abstand beider Gedanken voneinander scharf kennzeichnen, so wird man nicht eine völlige Verschiedenheit der Motive nachweisen können, sondern eine Verschiedenheit anderer Art zu betonen haben: der Gedanke der Unveränderlichkeit Gottes gehört mehr einer rationalen Betrachtung an, der Glaube an den lebendigen Gott ist irrational oder doch minder rational, wie das Leben selbst und der Freiheitsglaube etwas Irrationales sind, sowohl der an menschliche Freiheit wie die Übertragung solcher Vorstellung auf Gott. Der Gedanke der Unveränderlichkeit bezw. Unbeeinflußbarkeit Gottes dagegen gehört wesentlich der Metaphysik an, wenn man nämlich von den ethischen Motiven des Gedankens der Unveränderlichkeit absieht, und von der religiösen Wurzel des Gedankens der Unbeeinflußbarkeit: Gott wird zu erhaben vorgestellt, als daß wir ihn zu bestimmen, umzustimmen vermöchten. Metaphysik ist rational, will es wenigstens sein. Physik ist Mechanik, und etwas vom seelenlosen Charakter der Mechanik trägt auch die Metaphysik, wenn sie nicht etwa von schöpferischer dichterischer Begeisterung beherrscht wird; je

mehr das der Fall ist, um so weniger kann sie sich wissenschaftlichen Charakter zuschreiben. Hat sie mehr rational-wissenschaftliches Gepräge, so wandelt sie das Lebendige um in ein zu berechnendes Spiel der Kräfte, wirft über die lebendige Wirklichkeit das Netz ihrer Begriffe. Der Gedanke, daß Gott lebendig sei, ist dagegen nicht aus Metaphysik erwachsen oder mindestens nicht so sehr, als aus Religion. Er bedeutet eine starke Vermenschlichung Gottes.

Die Begriffe der Allmacht und Allwissenheit Gottes, um diese zum Vergleiche heranzuziehen, gehören einerseits mit dem seiner Unveränderlichkeit zusammen. Ist er allwissend und allmächtig, so scheint sich von da aus ebenso wie von seiner Unveränderlichkeit aus ergeben zu müssen, daß er alles von Ewigkeit her vorausbestimmt hat. Doch ist es andererseits auch eine Vermenschlichung, daß wir von Allwissenheit und Allmacht Gottes reden. Bei der Allmacht denken wir an Macht des göttlichen Willens. Wissen und Wollen aber kennen wir aus unserem menschlichen Geiste. Herkömmlich stellt man neben oder zwischen Wollen und Wissen das Gefühl. Von Gott als dem Allfühlenden zu reden ist nicht üblich, aber ungefähr das, was damit gemeint sein würde, sagt das Wort vom lebendigen Gott (oder wenigstens: es drückt einen Teil dessen aus, worauf es hier ankommt; der Christ geht von hier weiter zu dem Gedanken der transitiven Heiligkeit Gottes, des heiligen Willens, mit dem Gott das Unheilige bekämpft, umgestaltet). Wie ein Mensch, der nur Verstand und Willen hätte, uns im Innersten fremd bliebe, unlebendig scheinen müßte, so wird Gott uns gerade durch das vertraut, was wir meinen, wenn wir ihn den Lebendigen nennen.

g) Die Pflicht zur Zurückhaltung in unseren Aussagen.

Die Spannung zwischen diesem Gedanken der Lebendigkeit Gottes und dem seiner Unveränderlichkeit wird, wie wir sahen, vermindert, aber nicht beseitigt, wenn man Gottes Lebendigkeit nicht als eine solche Wechselbeziehung zwischen ihm und uns denkt, bei der in Gott etwas Passives hineingetragen würde. Die Spannung wurde, wie wir vorher sahen, auch dadurch nicht aufgehoben, daß man als Inhalt des Begriffs der göttlichen Unveränderlichkeit wesentlich die Vollkommenheit Gottes setzt. Die Spannung bleibt; der Widerspruch bleibt schließlich doch so unverkennbar, daß wir uns nicht wundern, wenn seinetwegen jemand den Gottesglauben überhaupt preisgibt. Wenn wir aber weder den Glauben an einen lebendigen Gott, noch den Gedanken der Vollkommenheit Gottes und unsere Erkenntnis vom gesetzmäßigen Zusammenhang des Weltgeschehens preisgeben wollen, dann werden wir in unseren Aussagen über die Wirkung des Gebets Zurückhaltung üben, mehr Zurückhaltung, als sie bisher sowohl die Gläubigen wie die Kritiker des Glaubens zu üben pflegten:

Weder werden wir zu behaupten wagen, daß, wie für uns, so für Gott der weitere Weltlauf noch nicht feststehe — damit wäre Gott auf die Stufe unserer Unwissenheit herabgezogen.

Noch auch werden wir sagen, daß Gott um menschlicher Gebete willen den Weltlauf verändert habe oder ändere, umgestimmt worden sei oder umgestimmt werden könne. Versteht man unter Gebetserhörungen solche Ereignisse (insbesondere außer uns), die unserem Gebetswunsch entsprechen, aber ohne unser Gebet nicht eingetreten sein würden oder auf ein Eingreifen Gottes zurückzuführen sind, das sein entscheidendes Motiv in unserem Gebete

hat (so Walther a. a. O. S. 18 und 23), dann spricht sich darin, daß man solche Gebetserhörungen behauptet, zwar eine starke Kindeszuversicht zu Gott aus, zugleich jedoch wird hier die Ehrfurcht verletzt, die wir Gott schuldig sind.

Walther erklärt allerdings, eine Umstimmung Gottes erfolge nur scheinbar; Gottes Wesen, Gottes Gesinnung ändere sich nicht, aber im Blick darauf, daß wir Menschen anders werden, etwa uns vom Bösen zum Guten hinwenden, könne Gott andere Beschlüsse fassen, als er sie sonst gefaßt haben würde. Das Peinliche der Behauptung, Gott sei umgestimmt worden, wird so zwar vermieden. Aber entweder es soll dabei Gottes Allwissenheit festgehalten werden, also auch Gottes Vorherwissen aller Dinge; dann ist unsere Freiheit doch nur Schein. Oder aber es wird Gott die Allwissenheit tatsächlich abgesprochen; wird das für viele fromme Menschen annehmbarer sein? Oder endlich man will sich überhaupt nicht für eins von beiden entscheiden; dann bleibt es doch peinlich, daß Gott hier von den Menschen abhängig gemacht wird; wenn man also einmal die Unvollkommenheit unserer Aussagen von diesen Dingen erkennt, wäre es dann schon besser, noch strengere Zurückhaltung zu üben.

In etwas anderer Weise hat Bolliger (a. a. O. S. 34) den Gedanken zu rechtfertigen gesucht, daß es von unseren Bitten abhänge, ob Gott uns gewähre, was wir wünschen. Gott biete seine Gaben zwar jedem an, aber nur dem Empfänglichen könnten sie zuteil werden. Hier ist der Unterschied zwischen Empfänglichkeit und Gebeten verkannt. Man kann jene haben ohne diese zu sprechen, ohne Bittgebete im eigentlichen Sinn zu sprechen. Daß sie für Gottes Gaben empfänglich seien, das werden die Vertreter der resignierten Ansicht durchaus für sich in Anspruch nehmen.

Ebensowenig aber werden wir endlich behaupten, daß alles ein für allemal bestimmt sei. Vieles mag uns als notwendig und vieles als unmöglich erscheinen, aber zwischen Beidem liegt für uns das Reich des Möglichen, und mit jener Behauptung würden wir Gott vor den Weltmechanismus spannen und sein Antlitz erhielte die starren Züge des Weltmechanismus. Dann liegen stets Vergleiche von der Art nahe wie der Spinozas (Ethik II, Schluß), daß wir „das eine wie das andere Antlitz des Schicksals mit Gleichmut erwarten und ertragen sollen, weil alles aus dem ewigen Ratschluß Gottes mit derselben Notwendigkeit folgt, wie aus dem Wesen des Dreiecks folgt, daß seine Winkel gleich zwei rechten sind". Diese theologia more geometrico demonstrata ist nicht ohne heroisches Pathos, aber ein demonstrierter Gott ist keiner und das Errechnete ist stets unlebendig. Lebendiger Glaube soll den Frommen gewiß nicht hindern, die Gesetzmäßigkeit des Geschehens gewissenhaft zu beobachten, und der Glaube an den lebendigen Gott bedeutet nicht, daß wir Gott in solcher Weise vermenschlichen dürften, die unehrerbietig wäre. Aber so gewiß wir, wenn wir die Dinge rein theoretisch betrachten, einen geschlossenen Zusammenhang innerweltlicher Kausalität wahrnehmen, so gewiß sagt der religiöse Glaube: „es ist nicht das Ganze und nicht das Höchste, was man so wahrnimmt". Wäre, was vor Augen ist oder nachgerechnet werden kann, das Ganze, dann müßte das Dennoch verstummen, das der Glaube so oft gegenüber dem Weltlauf spricht und in dem er seine Kraft immer wieder findet und übt.

Wir wollen Gott nicht Willkür zuschreiben; das hieße ihn allzusehr vermenschlichen. Wir dürfen aber auch nicht, um den Schein der Willkür zu vermeiden, ihm die Freiheit absprechen; das würde heißen, ihn geradezu ins Untermenschliche herabziehen. Eine Unvollkommenheit mag es sein, daß vor unserem

menschlichen Blicke Möglichkeiten liegen, daß wir nicht alle Zusammenhänge übersehen, auch dort nicht, wo sie bereits feststehen; eine Unvollkommenheit wäre es aber für Gott auch, wenn für ihn nur Notwendigkeiten bestünden; denn so gewiß ein Gott, der willkürlich handelte, keiner wäre, so gewiß wäre einer, der muß, auch keiner. Vielleicht bestreiten Vertreter der resignierten Ansicht vom Gebet, daß nach ihrer Denkweise Gott irgendwie müsse; aber da wir doch von der Zeitvorstellung nicht loskommen, wird dies, daß Gott den Weltlauf und damit sich selbst festgelegt habe, von uns doch als ein Müssen empfunden.

Wir wollen die Demut nicht vergessen, die sicher Pflicht des Beters ist, aber auch den Mut, die Zuversicht haben, die immer den Menschen als ihr Recht erschienen, wenn sie zu einem lebendigen Gott beteten. Wer beides beachtet, wird in seinen Aussagen über Gebetserhörung, wie vorhin gefordert, bescheidener werden, sowohl die realistische wie die resignierte Ansicht ablehnen. Der Dichter und der Prophet mögen kühn mehr von diesen Dingen sagen und dabei mitten in die Widersprüche hineinspringen, wie es Bonus in dem Stück Gebet und Weltplan getan hat (Zwischen den Zeilen II 2. Aufl. 1901, S. 26 ff.); wer kein Dichter und Prophet ist, soll zurückhaltender reden und Gottes Geheimnisse ehren. Will man der Kürze wegen die hier dargelegte Ansicht vom Gebet mit einem Wort kennzeichnen, um sie der realistischen und der resignierten gegenüberzustellen, so sage man: die zurückhaltende; erschöpfend ist ohnehin keine dieser Bezeichnungen.

Auch Heiler kommt wesentlich auf diese zurückhaltende Ansicht hinaus. Denn wenn er einerseits das Gebet als lebendigen Verkehr zwischen Gott und Mensch faßt, es nicht als rein psychologische Größe, sondern als transzendente Größe fassen will, andererseits aber den Glauben an die reale Einwirkung auf Gottes Willen, an die Umstimmung Gottes „nur eine vergröberte Form des unmittelbaren Verkehrs mit Gott" nennt (Das Gebet 2. Aufl. 1920, S. 491), die zum Wesen des Gebets so wenig gehöre wie der grobe Anthropomorphismus, so kann man diese Meinungen, ohne sich schroff zu widersprechen, nur festhalten, wenn man um der Erhabenheit des Gegenstandes willen darauf verzichtet, unsere Gedanken bis zu Ende zu führen, wenn man in seinen Aussagen Zurückhaltung übt. An sich müßte, wenn das Gebet nach Tholucks von Heiler zustimmend zitierter Ansicht eine Kraft ist, die in den Himmel hineinreicht, natürlich diese Kraft entsprechende Wirkungen d. h. Veränderungen in Gott hervorbringen. Es ist die Ehrfurcht vor Gott, die es dem Beter verwehrt, sich dergleichen auszumalen.

Die Aufgabe, zwei entgegengesetzte Fehler zu vermeiden, besteht heute wie zu Luthers Zeit. Er schreibt: „welche nicht glauben, daß sie erhört werden, die sündigen auf der linken Seite wider dies Gebot und treten weit davon mit dem Unglauben. Welche ihm aber ein Ziel setzen" (d. h. Gott Zeit, Stätte oder Maß der Erhörung vorschreiben wollen), „die sündigen auf der rechten Seite und treten zu nahe hinzu mit Versuchen Gottes" (Sermon von den guten Werken, 3. Gebot, vom Gebet, W. A. I, 43). Luther hat selbst sich kaum immer nach diesen Regeln gerichtet, so, als er, um Genesung des todkranken Melanchthon bittend, Gott „den Sack vor die Füße warf". Bei der Unmittelbarkeit seiner Zuversicht zu Gottes Hilfe hat er unbedenklich davon gesprochen, daß wir Gott durch unser Beten dahin bringen, etwas zu tun, was er sonst nicht oder nicht so bald tun würde (W. A. V, 252), daß Gott seinen

Willen dem unseren unterwirft (submittit, E. A. op. var. arg. IV, 307). Das darf man nicht vergessen über der gewaltigen Verinnerlichung, die er vornimmt, wenn er in der Auslegung der Bitte ums tägliche Brot sagt, Gott gebe es uns ohne unser Gebet, wir bäten aber hier um rechtes, dankbares Verständnis dieser Gabe. Aber wie er es als unehrerbietig empfand, Gott Art und Zeit, das Wie der Erhörung vorzuschreiben, so sollen wir schon gegen die Behauptung Bedenken haben, es sei uns gelungen, oder gegen die Hoffnung, es werde uns gelingen, Gott umzustimmen. Hier ist heiligstes Land, hier schweige!

Solche Zurückhaltung wird mindestens noch auf lange hinaus Sache weniger sein. Von denen, die Gottesglauben haben, werden die einen, die meisten, in Fällen, wo ihnen Bittgebete erhört worden sind zuwider dem, was nach menschlichem Ermessen zu erwarten war, in ihrer Dankbarkeit unbedenklich so reden, als habe Gott in seiner Macht und Güte um ihres Gebets willen den Weltlauf verändert. Begreiflich genug; je voller das Herz, je stärker das Empfinden, um so weniger darf man ruhige Erwägung und wohl abgemessene Rede erwarten. Andere werden sich streng dahin zu erziehen suchen, daß jede Hoffnung und jeder Wunsch, Gott möge auf ihr Gebet hin den Weltlauf ändern, aus ihren Gedanken schwinde und sie doch immer wieder in ehrfürchtiger Hingabe zu Gott aufblicken und zu ihm sprechen. Man kann von vornherein annehmen, es werde im Kreise derer, die für das Problem der Gebetserhörung allein Interesse haben, nur eine solche Auffassung der Sache sich durchsetzen, die sowohl das religionsphilosophische, das erkenntniskritische Denken wie das religiöse Empfinden befriedige. Darum werden die hier dargelegte Ansicht, wonach wir sehr viel weniger positive Aussagen auf diesem Gebiet machen dürfen, als man bisher zu tun pflegte, viele deshalb ablehnen, weil diese Ansicht keinem von beiden beteiligten Interessen gerecht werde. Immer werden zwei andere Auffassungen als folgerichtiger erscheinen. Wie gezwungen scheint es, daß man einerseits nicht sagen soll, wir hätten Gott beeinflußt, und andererseits auch nicht sagen soll, wir könnten ihn nicht beeinflussen, denn er habe schon alles bestimmt! Immer wird das konsequenzhungrige massive Denken sagen: „entweder Menschen haben Gott noch nie umgestimmt, dann wollen wir nur sogleich für alle Zukunft auf jedes Bittgebet verzichten. Oder aber man darf nicht behaupten, daß er alles festgelegt habe; dann werden wir schon glauben dürfen, daß er gelegentlich von Menschen beeinflußt worden ist und beeinflußt wird, und warum sollen wir das nicht aussprechen?" Die resignierte wie die realistische Auffassung des Bittgebets sind viel einfacher und einleuchtender, als die hier dargelegte Ansicht. Aber muß, was einleuchtet, richtig sein? Was wir von Gott sagen dürfen, wenn wir überhaupt von ihm reden wollen, richtet sich nicht bloß nach dem, was glaubhaft, sondern auch danach, was ehrerbietig ist. Man soll nicht behaupten, das religiöse Denken habe seine eigene Logik. Die Logik ist für all unser Denken nur eine. Weil jedoch das religiöse Denken mit Empfindungen verwachsen und eng mit dem sittlichen verbunden ist, sind ästhetische und vor allem ethische Normen hier mindestens ebenso stark, wie die logischen.

Aber wenn hier geforderte Zurückhaltung auch als psychologisch schwer möglich erscheinen mag, ist es nicht der Gang der Entwicklung des religiösen Denkens, daß wir von mehr und mehr Problemen einsehen, wie sie über unser Fassungsvermögen hinausgehen? Auf das der Theodizee z. B. ist viel ehrlicher Scharfsinn verwendet worden, aber gerade die furchtbaren Ereignisse der

letzten Jahre haben es uns eingeprägt: die wahre Ehrfurcht vor dem Göttlichen zeigt sich darin, daß wir hier nicht so viel zu wissen meinen, wie die religiösen Denker vergangener Tage. Nicht nur das Ewige ist stille; auch wer zu ihm aufblickt, soll von vielem schweigen lernen, dem die Theologen früherer Zeiten fleißig nachgeforscht, wovon sie gern gesprochen, worum sie leidenschaftlich gestritten haben. Das heilige Feuer im Herzen braucht nicht weniger zu glühen, wenn das Denken vorsichtiger wird und die Lippen lange geschlossen bleiben. Das Gebet braucht nicht seltener, es kann und soll häufiger und inniger werden, wenn die Gedanken klarer und bescheidener werden, so gewiß die Erwachsenen nicht weniger fromm zu sein brauchen als die Kinder. Reifer werden bedeutet reicher werden, auch wenn es nicht ohne Schmerzen vor sich geht.

Der Anlaß dazu, daß realistische und resignierte Ansicht vom Gebet sich sondern, sind die Bedenken gegen die landläufige Gebetspraxis, die wir eingangs besprachen. Zum Teil entgeht ihnen freilich auch die resignierte Ansicht nicht. Z. B. daß wir Gott nicht zu erzählen brauchen, was wir wünschen, das läßt sich nicht nur gegen solche Gebete einwenden, die in geschmackloser Weise Gott etwas erzählen oder sonst weitschweifig sind, sondern gegen jedes Gebet, mindestens jedes in Worte gefaßte. Fromme Menschen haben auf diesen Einwand längst erwidert, das Gebet sei nicht für Gott notwendig, aber für uns. Auch wer die resignierte Ansicht hat, kann so sprechen. Immerhin wird sie, wie gezeigt, oft dahin führen, daß man die einzelnen Wünsche mehr und mehr zurücktreten läßt hinter den allgemeinen der Ergebung in Gott und Gemeinschaft mit Gott. Gott und die Gemeinschaft mit ihm sind das höchste Gut auch für den, der sich zu der zurückhaltenden Ansicht bekennt; im übrigen aber wird auf ihn jener Einwand, wir brauchten Gott nicht zu sagen, was wir wünschen, wenig Eindruck machen. Wer sich durch die Einsicht in den Zusammenhang des Geschehens nicht seinen Freiheitsglauben nehmen läßt und durch die Behauptung, daß doch alles vorausbestimmt sei, nicht den Glauben an einen lebendigen Gott, der Gebete erhören kann wann und wie er will, der wird sich auch durch den Einwand, Gott wisse doch alles, nicht davon abhalten lassen, sein innerstes Empfinden vor dem Ewigen auszusprechen, so wenig Jesus, der seinen Jüngern sagte: „Euer himmlischer Vater weiß, was ihr bedürft, ehe ihr bittet" sich dadurch vom Gebet hat abhalten lassen oder seine Jünger vom Beten zurückhalten wollte.

Hier wird also ein Bedenken von den Vertretern der resignierten Ansicht stärker beherzigt, das auf die der realistischen und der zurückhaltenden minder stark wirkt. Bei der Warnung vor selbstisch-sinnlichem Gebet dagegen ist es insofern anders, als hier resignierte und zurückhaltende Ansicht zusammen gehören gegenüber der realistischen. Natürlich werden die Anhänger der realistischen Ansicht behaupten, daß auch sie die Warnung vor allzu selbstsüchtigem Gebet voll beachten. Oft geschieht das auch; oft aber verleitet der Glaube, wir könnten Gott umstimmen, zu recht aufdringlichem Bitten um mancherlei Zwecke des natürlichen Menschen. Der Vertreter der zurückhaltenden Ansicht ist wie der Anhänger der resignierten vor diesem Fehler besser geschützt. Daß er einem lebendigen Gott vertraut, dessen Wirken nicht festgelegt ist, das veranlaßt ihn doch nicht zu dem vermessenen Wunsch, Gott umzustimmen.

Dem ungestümen Begehren des natürlichen Menschen entspricht es, jedesmal wenn die Dinge nicht nach seinem Wunsche gehen, Gott zu bitten, daß er

den Weltlauf ändere. Solchem Beten wirkt beides entgegen, sowohl die Beobachtung der Gesetzmäßigkeit des Geschehens, als auch das Bewußtsein davon, wie unwürdig es ist, wenn wir Gott, den Höchsten, zum Diener all unserer kleinen selbstsüchtigen Wünsche machen wollen. Beides, Welterkenntnis wie sittlicher Fortschritt, wirkt in der gleichen Richtung, hemmt die natürlichen Empfindungen, die sich in religiöses Gewand hüllen. Häufiger wird diese Wirkung von der Welterkenntnis ausgehen; Naturbeobachtung ist wohlfeiler als Selbstbeherrschung. Zunächst kann es dem Frommen auch nur willkommen sein, wenn durch Fortschritte der Welterkenntnis massive religiöse Vorstellungen, eine abergläubische selbstsüchtige Gebetspraxis geläutert werden. Ebenso muß, wer Erkenntnis verbreiten will, es begrüßen, wenn eine allzu phantastische religiöse Weltbetrachtung zunächst aus solchen Motiven heraus überwunden wird, die der Religion selbst angehören. Später können freilich die Wege auseinandergehen, Gegensätze sich zeigen. Gegenüber einer Weltbetrachtung, einer Philosophie, die das Recht religiösen Glaubens überhaupt leugnet, hält der Fromme an diesem Recht, am Gebete fest, wobei aber Welterkenntnis wie Ehrfurcht vor Gott, wissenschaftliche wie religiöse Motive zu der angegebenen Zurückhaltung in seinen Aussagen über Gebetserhörung veranlassen.

8. Der Pantheismus.

Soll die Anerkennung des Geheimnisses, das rings das Gebiet des uns Erforschbaren umgibt, und die Einsicht in die Spannung, in der beide Betrachtungsweisen, die des Glaubens an einen lebendigen Gott und die wissenschaftlich-immanent-kausale zueinander stehen, wirklich unser letztes Wort sein? Müssen wir uns begnügen, zu sagen: „die Parallelen werden in der Unendlichkeit zusammentreffen“? Können wir den höheren Einklang wirklich nur von fern ahnen? Immer wieder hat man versucht, das Außer- und Widereinander beider Betrachtungsweisen durch ein harmonisches Ineinander zu ersetzen.

Vom Deismus der Aufklärungszeit, der in seiner Weise auch eine Harmonie von Religion und Wissenschaft erreicht hatte, aber, wie wir sahen, keine dauerhafte, hat sich das Denken nicht bloß zum Atheismus oder zu einer erneuten strengeren Gläubigkeit hingewandt. Sondern diejenigen, die einerseits mit dem Deismus sich nicht befreunden konnten, weil ihr religiöses Empfinden lebendiger und stärker war, andererseits nicht zum alten Supranaturalismus zurücklenken mochten, weil ihr Denken dafür zu kritisch, ihre wissenschaftliche Erkenntnis zu vorgeschritten war, haben einen dritten Weg eingeschlagen. In bewußtem Widerspruch gegen den Glauben an einen Gott, der nur von außen stieße, wollten Lessing, Herder, Goethe, Schleiermacher u. a. Denker der Zeit vor hundert Jahren Gott vielmehr in die Welt hineinziehen, beide einander durchdringen lassen, Gottes Wille und die innerweltliche Kausalität in eins setzen. Es ist der Weg des Pantheismus. Ist er gangbar?

Wie schwer gelingt es, wenn wir beide Schalen einer Wage belasten, völliges Gleichgewicht herzustellen! Und mag es für einen Augenblick gelingen, so wird doch, wenn der Inhalt mindestens der einen von beiden Schalen beständig wechselt, der Zeiger immer wieder ausschlagen, sei es nach rechts, sei es nach links. Unsere Gedanken von Gott mögen lange Zeit hindurch wesentlich die gleichen bleiben, aber unsere Lebenserfahrungen, unsere Bilder von der Welt wechseln. Will der Pantheismus Gott und Welt in eins setzen, so

werden dabei doch der Gedanke an Gott und die Weltvorstellung kaum je ganz die gleiche Stärke haben. Eins von beiden wird sich vordrängen.

Fassen wir zunächst die Extreme ins Auge. Ist der Pantheismus ausgesprochen religiös, hat die Gottesidee, das religiöse Empfinden die Herrschaft, wird die Welt wesentlich als Verkörperung, Erscheinung Gottes angesehen, das Sichtbare schließlich als bloßer Schein, so ist dies das reine Gegenteil jener anderen Art von Pantheismus, wo die Gottesidee von der Weltidee aufgesogen wird, das Religiöse schließlich nur ein leicht verklärender Schimmer ist, der auf das Weltbild fällt. Für beide Denkweisen denselben Namen zu brauchen, wäre verwirrend. Otto hat für jene wesentlich religiöse Denkweise die Bezeichnung Theopanismus vorgeschlagen, um den Namen Pantheismus dieser vielmehr von der Weltidee beherrschten vorzubehalten.

Voller Theopanismus ist nur stärkstem religiösen Empfinden möglich. Einem so einseitig religiösen Empfinden, wie es bei geistig normalen Menschen unseres Kulturkreises überhaupt nicht vorkommt. Die Welt ist für uns nicht einfach die Verkörperung Gottes. Über die harte Wirklichkeit des Ungöttlichen in der Welt, des Sinnlosen, Ruchlosen, Häßlichen kann sich niemand hinwegtäuschen. Diese Welt, wie sie ist, betet niemand an.

Würde aber die Gottesidee mehr und mehr von der Weltidee aufgesogen, das religiöse Empfinden ganz von theoretischer (und ästhetischer) Weltbetrachtung, so wäre dies das Ende der Religion.

Wirkliche pantheistische Frömmigkeit bewegt sich zwischen beiden eben gekennzeichneten Extremen. Es gelingt ihr aber dabei nie völlig, Gott und Welt in eins zu setzen. Das Verlangen, Gott als weltdurchdringend zu denken, die Welt als von Gott durchdrungen, ist die eine Tendenz religiöser Gedanken über Gott und Welt. Die andere aber ist die Unterscheidung beider. Denn wenn man dem religiösen Erlebnis Wahrheit zuschreibt und das so ausdrückt, daß Gott wirklich sei — und wir können es, wollen wir überhaupt davon reden, nicht anders ausdrücken —, so ist es selbstverständlich, daß dabei Gott irgendwie von der Welt unterschieden wird. Um die Wirklichkeit der Welt geht es dem religiösen Glauben nicht (oder doch wenigstens zunächst nicht; sie mag in alter Zeit von bestimmten religiösen und philosophischen Voraussetzungen aus theologisch erörtert worden sein, aber diese Voraussetzungen sind für uns nicht mehr da). Vielmehr kommt es ihm darauf an, daß Gott und Welt nicht miteinander vermengt werden. Bei Jesus, bei Luther ist kaum eine Spur von Pantheismus; wohl aber betonen sie sehr deutlich die Erhabenheit Gottes über die Welt.

Es gilt schließlich von der Unterscheidung des Seins Gottes und des Seins der Welt dasselbe wie von der Unterscheidung des göttlichen Wirkens und des Geschehens in der Welt. Immer wird der religiöse Glaube sich zwischen den beiden Polen bewegen, daß wir einerseits voluntatem dei in ipso facto videmus, wie Luther sagt, Gottes Willen aus den Tatsachen selbst, aus dem, was wirklich geschieht, erkennen, und andererseits doch nicht einfach zum Schicksal Gott sagen, nicht einfach alles Geschehen als Gottes wahrem Willen entsprechend oder als endgültig dem Willen Gottes entsprechend ansehen. Gottes Willen in keiner Weise im Weltlauf finden wäre Phantastik; den Weltlauf aber mit allem Sinnlosen und Bösen einfach als gottgewollt hinzunehmen wäre eine solche Schlaffheit, bei der nicht nur die Religion aufhörte — was hat es für einen Sinn, von Gott zu reden, wenn er nur ein anderer Name für die Welt

ist? —, sondern auch der sittliche Wille aufhören würde, überhaupt alle Beurteilung der Dinge nach Wert und Unwert. Beides steht in Wechselwirkung, daß wir Gott und Welt unterscheiden, und daß wir den Weltlauf oder das Schicksal einerseits, Gottes Willen andererseits unterscheiden. Wenn und weil wir das letztere tun, können wir Gott und Welt nicht einfach in eins setzen, und weil wir mit Gott etwas anderes und Höheres als die Welt meinen, können wir Gottes Willen nicht einfach mit dem Weltlauf, mit dem Schicksal in eins setzen.

Wird aber Gott von der Welt unterschieden, so kommt es nicht darauf an, ob man ihn „hinter" oder „über" oder „in" der Welt sucht, wenn man sich nur des bildlichen Charakters bewußt ist, den diese räumlichen Vorstellungen hier allein haben können. Sie sind gleich gut oder gleich unzureichend. Wesentlich ist dagegen, daß Gott, der von der Welt unterschieden wird, dabei als weltbeherrschend gedacht wird. Wäre das nicht der Fall, würde durch die Vorstellung eines geschlossenen immanenten Weltzusammenhangs die Gottesidee umgestaltet zum Gedanken eines blinden Schicksals, dann wäre man fast versucht, zu sagen, hier wäre Gott nicht mehr der Herr der Welt, sondern die Welt die Herrin Gottes. Zutreffender hieße es, die Gottesidee würde zum zwecklosen Anhängsel der Weltidee. Daran würde sie sterben.

Wird dagegen der Glaube an einen von der Welt unterschiedenen und die Welt beherrschenden Gott festgehalten, so lebt dieser Glaube doch nur in beständigem Kampf mit dem Eindruck, den wir immer wieder aus den Erfahrungen des Alltags gewinnen, daß wir in einen blinden Mechanismus von Ursachen und Wirkungen eingespannt sind. Gottesidee und Weltbild oder Weltidee ringen miteinander (wie auch diese Weltidee und unser Freiheitsglaube, unser Tätigkeitsbewußtsein).

So zeigt sich, daß die Harmonie, die der Pantheismus verspricht, doch nur Schein ist. Gott und Welt lassen sich nicht völlig in eins setzen, und wenn sie irgendwie unterschieden werden, ringt der Gottesglaube mit dem Weltbild, das uns die mechanistische Naturbetrachtung aufdrängt. Man kann also wohl den Weg des Pantheismus beschreiten, aber man kann schwer darauf bleiben. Religion ist Dualismus. Vollständiger Monismus wäre der Tod der Religion; ein dualistisches Element ist in jeder. Weder kennt Religion völlige Einheit Gottes mit der Seele; die Mystik, die das Einswerden beider schon für dieses Leben erstrebt und es in seligen Stunden genießen zu können überzeugt ist, stellt nur eine Art der Frömmigkeit, ihr Ziel nur den einen Pol der Frömmigkeit dar. Noch auch kennt Religion völlige Einheit Gottes und der Welt; das Irrationale läßt sich aus ihren Gedanken über Gott und Welt nicht ganz bannen. Noch auch läßt sie endlich unsere Seele zu völliger Einheit mit der Welt gelangen; sie befreit unseren Willen nie ganz von dem Kampfe, den er, um Gott gehorsam zu sein, gegen die Welt zu führen hat. Dies Dritte bedeutet noch nicht Askese im spezifischen Sinn, so wenig wie jenes Zweite Supranaturalismus im Sinn von Mirakelglauben. Aber Religion ist, sofern Religion, nicht Monismus, und der Monismus, sofern monistisch, nicht religiös.

In einem Falle mag es lebendiger Frömmigkeit allerdings doch möglich sein, auf dem Wege des Pantheismus zu bleiben. Dann nämlich, wenn neben und vor die Betrachtung der Massen, der Stoffe die Betrachtung der Kräfte tritt, neben und vor die kausal-mechanistische Betrachtung die teleologische und

neben die teleologische Betrachtung der Natur eine ethisch-teleologische unseres Lebens und über beiden sich eine religiöse Teleologie wölbt, ein Ahnen göttlicher Ziele des Weltlaufs. Wo solches Vertrauen die Oberhand behält, der Gottesglaube im Vordergrund bleibt, wird die Erkenntnis: „der Weltlauf ist, soweit wir ihn beobachten und ihn uns vorstellen können, von geschlossener Kausalität“ immer wieder in die Zuversicht umgesetzt: „Das Geschehen dient höheren Zwecken; es kommt alles, wie der lebendige Gott es will.“ Damit wird das Bewußtsein, in einen Mechanismus von Ursachen und Wirkungen eingespannt zu sein, überwältigt. Hier ist alles lebendig, die Weltbetrachtung dieses Pantheismus wie sein Gott. Darum wird aber der Pantheismus dieser Art von Unveränderlichkeit Gottes auch nicht reden. (Wie denn der Gedanke der Unveränderlichkeit Gottes für den Pantheismus überhaupt schwer vollziehbar ist. Da Gott hier als der alles Umfassende gedacht wird, auch wir als in ihm lebend, so würde der Satz, Gott sei unveränderlich, bedeuten, daß schließlich auch jede Veränderung, die an uns erfolgt, für bloßen Schein erklärt würde).

Ob jedoch bei dieser Art des Pantheismus wirklich der Aufbau der Weltanschauung von unten her so einheitlich ist, wie die Vertreter dieser Denkweise behaupten, ob die ethisch-religiösen Gedanken oben durch die Teleologie mit den kausalen unten widerspruchslos verknüpft werden, oder ob nicht auch hier schließlich die Gedanken doch in stärkerer Spannung zueinander stehen, als es der Tendenz des Pantheismus entspricht? Wir sahen, wie unmöglich es ist, das sittliche Leben befriedigend in Anschauungen und Begriffe zu fassen, die von der äußeren Welt, von der Natur entlehnt sind. Jedenfalls bedeuten die Teleologie, die Überzeugung, daß die Natur für den Geist da ist, und der sich darüber wölbende Gedanke, daß die Welt für Gott da ist, dem von ihm bestimmten Weltzweck zustrebt, noch keineswegs dies, daß die Gebetserhörung rational gerechtfertigt wäre. Das ist klar ausgesprochen in den wertvollen Darlegungen von E ck über das Gebet (Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. II, Sp. 1161 ff.). Der Pantheismus d i e s e r Art ist religiös lebendiger, aber er ist als Weltanschauung weniger geschlossen.

Vor kurzem ist ein kluges, frommes und ungemein anziehend geschriebenes Buch erschienen, das dem religiösen Denken eine entschieden pantheistische Wendung zu geben sucht: Der Glaube an die Welt. Von Bernhard D ö r r i e s (Langewiesche). Das soeben geschilderte eigentümliche Schwanken der pantheistischen Denkweise sieht man aber auch hier, und ich erhoffe in der Sache, wenn auch nicht in den Formeln, weitgehende Zustimmung des Verfassers.

9. Bietet die Vorstellung, Gott sei unbeeinflußbar, weniger Denkschwierigkeiten?

Auch in der zuletzt dargelegten Form zeigt uns der Pantheismus keinen sicheren, in seinen anderen Formen überhaupt keinen Ausweg aus dem Widerspruch, in dem unsere Erörterung endete, aus der Schwierigkeit: einerseit führt die Beobachtung des Weltlaufs, das Nachdenken über den Weltlauf uns zu der Überzeugung, es sei alles vorausbestimmt, also den Frommen zu dem Glauben, Gott habe alles vorausbestimmt; andererseits führt das religiöse Empfinden über solche Gedanken hinaus, weil dieses Empfinden einen lebendigen Gott ahnt, sucht, gefunden zu haben behauptet. Damit könnte der Streit

völlig unentschieden zu sein scheinen. Dann nämlich, wenn die Ansicht, es sei alles vorausbestimmt, die unser Denken besser befriedigende wäre, wie die andere die dem religiösen Empfinden besser entsprechende.

Ob nun die Ansicht, es sei alles vorausbestimmt, unser Denken besser befriedigt, wenn man dabei wirklich einfach „es ist bestimmt" sagt, an ein unpersönliches Schicksal, einen blinden Weltzusammenhang denkt, das bleibe dahingestellt. Ich behaupte aber, daß, sobald man meint, es sei alles von Gott vorausbestimmt, und wir könnten auf Gott nicht einwirken, die Denkschwierigkeiten nicht geringer sind, als wenn man, um die Lebendigkeit Gottes festzuhalten, diese beiden Behauptungen vermeidet. Gott auf die Welt wirken zu lassen, das Unendliche aufs Endliche, aber nichts in der Welt, nichts Endliches als auf Gott, den Unendlichen, wirkend zu denken, das ist zwar nicht in sich widerspruchsvoll; eine unendliche Weltursache ist denkbar, wenn auch nicht vorstellbar. Aber wenn man es für unerträglich erklärt, daß die Vorstellung von einem lebendigen Gott schließlich den Umsturz unserer Überzeugung von der Gesetzmäßigkeit des Weltgeschehens bewirke, so muß ich die Gegenfrage stellen: wird nicht ebenso der Weltgebriff selbst schon durch die Idee eines irgendwie von der Welt unterschiedenen Gottes gesprengt oder umgestoßen, da die Welt für uns ihrem Begriff nach schlechthin die Gesamtheit des Seienden bedeutet? Soll es verboten sein, die kausale Betrachtung des Welt geschehens zu ergänzen oder zu überbieten durch eine religiöse, die im Geschehen das Walten eines lebendigen Gottes findet, dann darf es auch nicht statthaft sein, die Betrachtung des gesamten Seins in der Welt zu ergänzen oder zu überbieten durch die Idee von einem Sein Gottes, gleichviel wie man sich das Verhältnis Gottes zur Welt denke. Widerstreitet der Glaube an ein veränderndes Eingreifen Gottes in den Weltlauf der Erfahrung und der an ein Einwirken des Endlichen aufs Unendliche, des Menschen auf Gott der Vernunft — so nach Scholz —, dann widerstreitet schon der Glaube an Gottes Sein der Vernunft, sofern es nicht möglich ist, Gott und Welt widerspruchslos zusammenzudenken. Oder, um die Sache positiver auszudrücken: wird das Dasein eines Gottes vorgestellt, der irgendwie von der Welt unterschieden wird, dann ist es nur folgerichtig, ihn als wirkend vorzustellen, und zwar so, daß für uns sein Wirken nicht einfach nur ein anderes Wort für Weltlauf ist. Dieses sein Wirken ist mit seinem Sein schon gegeben, denn was wäre ein Sein ohne Wirken?

So soll man auch den Unterschied der Lage des Bittgebets von der des Dankgebets nicht übertreiben. Gewiß sind die Denkschwierigkeiten für das Bittgebet, d. h. für seine Erhörung größer, aber was durch die Vorstellung eines geschlossenen Weltzusammenhangs bedroht wird, ist nicht nur der Glaube an Gottes Wirken, sondern ebenso schon der an Gottes Sein, die Gottesvorstellung überhaupt; entschwindet sie, dann fällt natürlich auch das Dankgebet, fällt jedes Gebet hin, bleibt nur Betrachtung der Welt und des Weltlaufs übrig.

Die Entscheidung, vor die man gestellt ist, läßt sich auch deutlich machen am Zusammenhang dessen, was zum Gebet gehört. Für Heiler ist das die Wirklichkeit Gottes, seine Präsenz und die Möglichkeit, daß wir in Verkehr mit ihm treten, während Scholz Gottes Wirklichkeit und Persönlichkeit nennt. Persönlichkeit, daß das Göttliche als Du gegeben ist, und die Möglichkeit, mit ihm zu verkehren, sind offenbar wesentlich gleichbedeutend. Daß Gott präsent ist, das ist wohl mit den beiden anderen Stücken gegeben: wenn er da ist im Sinne von existiert und wir mit ihm in Verkehr treten können, so ist er

auch da im Sinne von anwesend, erreichbar, gegenwärtig. Und darin liegt, daß wir irgendwie auf ihn einwirken können. Verkehr ist Wechselwirkung. Auf die Dauer spreche ich mit jemand nur, wenn er irgendwie antworten kann und will. Vielleicht muß ich mir Gottes Antwort aus Ereignissen entnehmen, aus Wirkungen, die von ihm auf mich ausgehen, aus seinen Taten; vielleicht muß ich mir diese erst deuten. Aber ich muß voraussetzen können, daß sie solcher Deutung fähig sind, daß ich zum Versuch solcher Deutung berechtigt bin, daß sie meinen Äußerungen und meinem Tun irgendwie entsprechen. Man mag sagen, Verkehr sei möglich, ohne daß der eine Teil je umgestimmt werde; ein Kind, das kindliche Wünsche seinem weisen Vater vorträgt, wird diesen nicht umstimmen, und doch findet Verkehr statt. Aber dies heißt eben, daß der Vater antwortet, und seine Antworten sind veranlaßt durch das Fragen und Bitten des Kindes. Insofern findet Einwirkung statt.

Eine Vermenschlichung Gottes mag es sein, wenn dies Bild auf Gott angewendet wird, aber Vermenschlichung ist es schon, wenn ich mit ihm reden will, Vermenschlichung Gottes liegt in jedem Beten, liegt darin, daß wir an einen lebendigen Gott glauben. Das alles gehört ja zusammen: bitten und fragen kann ich nur einen lebendigen Gott, oder, um so jener oben erörterten Vorstellung vom lebendigen Gott noch eine letzte Fassung zu geben: lebendig ist der Gott, zu dem man beten, mit dem man in Gemeinschaft treten kann. Hat man überhaupt Gottesglaube, so werden die Denkschwierigkeiten, die ihm begegnen, durch die Ansicht nicht geringer, daß keinerlei Einwirkung auf Gott stattfinde.

In alter wie neuer Zeit haben ernste Denker, in deren Seelen religiöses Empfinden lebendig geblieben war, gemeint, auf diese Weise die Einsichten ihres Verstandes und die Bedürfnisse ihres Gemüts ausgleichen zu sollen: am Gottesglauben hielten sie fest, weil sie wußten, daß unser Denken nicht zum Abschluß kommt, daß auf dem Grunde der Welt ein Geheimnis ruht, aber ihre Auffassung des Bittgebets wurde die resignierte, weil ihnen alles Geschehen in geschlossenem Kausalzusammenhange zu stehen schien. Ehre dem männlichen Sinn, der hier eine neue Stufe der Frömmigkeit zu erreichen meinte und darin, daß wir bei solcher Ansicht vom Gebet auf viele liebe Wünsche verzichten müssen, nur einen in derselben Weise schmerzlichen Abschied sah, wie bisher jeder Fortschritt in der Religionsgeschichte durch Verzicht auf lieb gewordene Phantasien erkauft werden mußte! Aber nicht immer ist mit tapferer Gesinnung die Folgerichtigkeit des Denkens verbunden. Auch hier nicht. Wie der Determinismus, der mit der resignierten Auffassung des Bittgebets zusammenhängt, nicht streng durchgeführt zu werden pflegt, so würde die monistische Tendenz, die in ihm wirksam ist, sich erst dann vollkommen durchsetzen, wenn das Weltganze in dem Sinne als ein geschlossenes System von Kräften angesehen würde, daß für Gott kein Raum bliebe. Oder aber wir halten das Recht religiöser Weltdeutung fest, weil uns eine abgeschlossene Erkenntnis des Alls versagt ist, wir deuten die Welt nach dem Höchsten, was wir in ihr finden oder über ihr ahnen, dann führt der religiöse Glaube auch über die Meinung hinaus, das Geschehen bilde einen geschlossenen Zusammenhang.

Verdeutlichen wir uns schließlich noch die Gegensätze, in denen die hier dargelegte Ansicht zu anderen steht! Der Atheist kennt keine Gottesgemeinschaft, kein Gebet, weil er Gott für nicht vorhanden erklärt. Der Zauberer sucht Gott in seinen Dienst zu zwingen, er macht Gott zur Sache. Der Mystiker,

der behauptet, schon in diesem Leben wenigstens zeitweise mit Gott ganz eins zu werden, braucht insofern dann mit ihm nicht mehr zu reden; an Stelle der Gemeinschaft tritt hier Vereinigung, an Stelle des Gebets die Versenkung in Gott oder in das vergottete Ich. Bei der resignierten Ansicht vom Bittgebet wird Gott so überpersönlich-erhaben vorgestellt, daß er tatsächlich starr wird. Ist er aber überhaupt, so ist er gewiß nicht minder lebendig als wir, sondern ungleich lebendiger. Können wir weder den Aberglauben des Zauberers teilen, noch uns auf den Standpunkt des Atheisten stellen, noch jenen hohen Anspruch des Mystikers erheben, suchen wir, bei allem Vorbehalt, daß Gott erhaben ist, er heilig, wir unheilig, doch Gemeinschaft mit ihm, so entspricht dem nicht jene resignierte Denkweise, sondern nur ein lebendiges Beten zu dem lebendigen Gott. Daß wir dabei in unseren Gedanken und Worten von dem, was das Bittgebet bewirken könne oder bewirkt habe, Zurückhaltung üben, ist einfach in jener Ehrfurcht begründet, die mit dem Vertrauen zu Gott verbunden ist.

Wir können jetzt das Ergebnis von allen drei Gebieten zusammenfassen, erstens den Erwägungen der Vernunft, zweitens den aus unserer Erfahrung vom Weltlauf, drittens den aus unserem religiösen Empfinden erwachsenden Gedanken. Wenn behauptet wird, der Glaube, Gott sei durch unsere Gebete zu beeinflussen, widerstreite der Vernunft wie der Erfahrung, so sahen wir: von allgemeingültigen Erfahrungsbeweisen auf diesem Gebiet kann überhaupt keine Rede sein, solange die Religion Glaube bleibt und nicht sie oder der Atheismus in Wissen verwandelt werden sollen. Anstöße für die Vernunft aber bietet nicht erst die Meinung, Gottes lebendiges Wirken sei veränderlich, beeinflußbar, sondern schon der Gottesglaube an sich. Wenn man diese Anstöße minder beachtet, weil man sich mehr an sie gewöhnt hat, so beweist das noch nicht, daß sie nicht die grundsätzlich schwereren sind. Ist somit der Streit der beiden Auffassungen vom Bittgebet (immer natürlich das Recht des Gottesglaubens vorausgesetzt) theoretisch überhaupt nicht auszumachen, so entscheiden die religiösen Motive. Sie werden dahin führen, daß der Meinung gegenüber, alles sei von Gott vorausbestimmt, der Glaube an einen lebendigen Gott sich in seiner Eigenart behauptet.

* * *

Ein Gegensatz der *Theorie* vom Bittgebet ist es, der hier erörtert wurde. Natürlich steht die Theorie, die man vom Gebete hat, mit der Praxis, mit dem Beten in Wechselwirkung. Aber hier war nicht diese Praxis zu besprechen, weder welche Bedeutung das Gebet tatsächlich innerhalb des religiösen Lebens hat — angedeutet wurde die Rolle, die es da spielt, oben; schön dargelegt haben sie *Heiler* in seiner Predigt Das Geheimnis des Gebets (München, Kaiser) und *Niebergall* in seinem Aufsatz Gebet und Gebetserhörung während des Kriegs (Evangel. Freiheit, Oktober bis Dezember 1916). Noch sollte hier auf Fragen von der Art eingegangen werden wie die: wann sind Gebete als wirklich erhört zu beurteilen? Werden sie nicht oft auch dann erhört, wenn uns das, worum wir baten, versagt wird, aber die Nichterfüllung des Wunsches für uns Wert hat, das Leid uns Segen bringt? Während bisweilen, wenn dem Menschen gewährt wurde, was er erbat, dies ihm dann so sehr zum Unheil ausgeschlagen ist, daß es uns schwer wird, die Erfüllung seines Wunsches anzusehen als von Gott gewährte Erhörung seines Gebets.

Einige praktische Erwägungen werden überdies von dem Gegensatz nicht berührt, der hier besprochen wurde. Dem alten Spruch „Bete und arbeite" hat man entgegengehalten, wer sich auf das Gebet verlasse, könne leicht im Arbeiten träge werden, wer aber rechtschaffen arbeite, habe das Beten nicht so nötig und verlerne auch tatsächlich oft das Beten. Aber sicher ist, daß beides nicht eintreten muß. Immer hat es fleißige Menschen gegeben, die zugleich aus vollem Herzen beteten, und immer haben Fromme eifrig gearbeitet. Paul Gerhards bekannter Vers sagt nicht, daß unser Arbeiten nichts nützt, sondern, daß Gott sich mit Sorgen und Grämen nichts nehmen, nichts abzwingen läßt; „es muß erbeten sein", und der Christ ist überzeugt: es kann, es darf erbeten, erbetet werden. Lebendig fromme Menschen haben im Blick auf jene Schäden geradezu gefordert: „ihr müßt arbeiten, als ob es kein Gebet gäbe, und beten, als ob durch all eure Arbeit nichts zu erreichen wäre; in beides soll der Christ seine ganze seelische Kraft hineinlegen". Wieder eine der Spannungen, in denen der Glaube seine Lebendigkeit hat und zeigt, aber sie besteht für die realistische Auffassung des Bittgebets ebenso wie für die hier dargelegte. Bei der resignierten werden dem Gebet Erfolge von der Art nicht zugetraut, wie bei der realistischen; zu sehr intensivem Beten kann aber auch bei ihr aufgefordert werden.

Die landläufige Art des Bittgebets, die oft wenig wirkliches Verlangen nach Höherem, wenig Ehrfurcht vor Gott beweist, wird in der nächsten Zeit ohnehin zurücktreten. Bei denen, die überhaupt noch beten, ist eine Verinnerlichung des Betens zu erhoffen. Der liebe Gott, der uns dienen sollte, statt daß wir dem heiligen Gotte dienten, ist allen Nachdenklichen im Kriege geschwunden. Man redet nicht mehr so leicht davon, daß wir Gott umzustimmen vermöchten. Aber lebendiger Glaube wird nicht aufhören, zum lebendigen Gott zu beten, dessen Tun ihm nicht festgelegt scheint. Ist die starke Zurückhaltung in Aussagen darüber, wie Gott Gebete erhört, die sich von hier aus ergibt, bisher nur selten gewahrt worden, so ist sie doch Pflicht. Sie wird nicht von einer dem frommen Empfinden fremden nüchternen Verstandeserwägung gefordert, sondern sie hat religiöse Motive, beruht auf einer in der Frömmigkeit, dem Gottesglauben selbst liegenden Dialektik, oder, wenn dieses Wort zu lehrhaft klingt, auf einem Widerstreit religiöser Empfindungen. Wir müssen diese Zurückhaltung lernen, müssen es lernen: die Religion bringt Vertiefung des Lebens, nicht eine bessere Erklärung der Welt. Der Glaube lebt nicht nur von Offenbarung, sondern ebenso sehr vom Geheimnis, und er denkt in Widersprüchen. Es steht geschrieben; „ich glaube, darum rede ich." Aber wenn evangelischer Glaube Vertrauen ist, so gibt es gewiß Fälle, wo vielmehr gilt: „weil ich Vertrauen habe, darum brauche ich nicht viel über Einzelheiten zu sagen. Ich glaube, darum schweige ich." Es darf dem Glauben nur auf das Daß ankommen; das Wie bleibt ihm verborgen.

